

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکیم الاشراق

مع خلاصہ شرح

ماتن ابوالفتوح عمر بن محمد السهروردی المعروف بشیخ المقبول رحمہ اللہ
شراح محمود ابن مسعود المشہور بقطب الدین الشیرازی رحمہ اللہ
مترجمہ

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے۔ لکھنوی

مؤرخ سرشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ
۳۴۴ھ ۳۴۴ھ ۳۴۴ھ

دارالطبع جامعہ عثمانیہ

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
۱	۲	۳
۷۳	فصل - واحد احد سے کثرت کیونکر صادر ہوتی ہے اور اس کی ترتیب کے بیان میں -	۲۹۰
۷۴	تتمہ بیان ثوابت اور بعض کو اک کے بیان میں -	۳۰۲
۷۵	میشلہ علم باری تعالیٰ -	۳۰۴
۷۶	قاعدہ امرکان اشرف کے بیان میں -	۳۱۰
۷۷	قاعدہ مرکب سے بسیط کے صادر ہونے کے بیان میں -	۳۲۳
۷۸	فصل - اس بیان میں کہ آثار عقول لامتناہی ہیں -	۳۲۵
۷۹	تیسرا مقالہ فعل نور الانوار اور انوار قاہرہ کی کیفیت میں -	۳۳۰
۸۰	فصل - نور الانوار اور قدم عالم کے بیان میں -	۳۳۱
۸۱	اس بیان میں کہ ہر حادث زمانی ہے -	۳۳۲
۸۲	نکتہ افلاک کی حرکت دوری کے بیان میں -	۳۳۵
۸۳	فصل - تتمہ قول قواہر کلیہ طولیہ و عرضیہ کے بیان میں -	۳۴۰
۸۴	اس بیان میں کہ حرکات افلاک ایک قدسی کامیابی ہیں -	۳۵۴
۸۵	قاعدہ - اس بیان میں کہ مجعول ماہیت ہے نہ وجود اس کا -	۳۵۸
۸۶	چوتھا مقالہ - بزخوں کی تقسیم وغیرہ میں -	۳۶۱
۸۷	فصل تقسیم جسم کے بیان میں -	"
۸۸	اس بیان میں کہ انتہا سب حرکتوں کی انوار جو ہر یہ یا عرضیہ میں ہے -	۳۶۹
۸۹	استحالات کیف کے بیان میں -	۳۷۵
۹۰	حواس خمسہ ظاہری کے بیان میں -	۳۸۳
۹۱	اس بیان میں کہ بصیرت کیلئے نباتات انفس کی نظیر ہوتی ہے -	۳۸۷
۹۲	نفس نااطفہ اور ریح حیوانی کی مناسبت کے بیان میں -	۳۸۹

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
۱	۳	۴
۹۳	پانچواں مقالہ - معاد - نبوت اور خوابوں کے بیان میں -	۴۰۱
۹۴	فصل - تنازع کے بیان میں -	۴۰۲
۹۵	انوارِ طاہرہ کا خلاصہ ہو کر عالمِ نذر کی طرف جانا -	۴۱۲
۹۶	احوالِ نفوسِ انسانیہ بعد مفارقت بدن -	۴۱۹
۹۷	شر اور شقاوت کے بیان میں -	۴۲۳
۹۸	قاعدہ - پیدائش موالید غیر قنایہ کے بیان میں -	۴۲۵
۹۹	فصل - سبب اندازات اور مغنیات پر اطلاع کے بیان میں -	۴۲۵
۱۰۰	اقسام مغنیات میں -	۴۳۶
۱۰۱	صاحبانِ سلوک کی فضیلت مراتب کے بیان میں -	۴۴۱
۱۰۲	ضمیمہ - اصطلاحات علم مناظرہ کی توضیح و تشریح میں - (از مترجم)	۴۵۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دیباچہ

حمد و نعت کے بعد شارح کتاب حکمت الاشراق علامہ محمد بن مسعود المشہد قطب الدین شیرازی رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ مختصر کتاب جس کا نام حکمت الاشراق ہے مصنف شیخ فاضل حکیم کامل منظر الحقائق و مبدع الدقائق شہاب الملتی والدین سلطان المتاہدین قدوة المکاشفین ابی الفتوح عمر بن محمد سہروردی قدس اللہ نفسہ و روح رسد جن کے پاس خزانہ عجائب کے تھے۔ اور جو غرائب سے بھرے ہوئے تھے۔ اس کتاب کا حجم کم اور نظم مختصر ہے۔ لیکن اس میں علم کی کثرت ہے۔ نامور اور جلیل الشان تصنیف ہے۔ اس کی برائے واضح ہے۔ جہاں تک ہمارا علم ہے ایسی کوئی کتاب نمط الہی اور بیچ سلوکی میں دنیا کے پردے پر موجود نہیں ہے۔ اس کی شان یہ چاہتی ہے کہ ظاہر میں نور کے قلم سے حور کے رخساروں پر تحریر ہو۔ اور باطن میں اُس کے معانی عقل کے قلم سے لوحِ نفس پر نقش کیے جائیں۔ یہ شیخ موصوف کی حکمت ہے۔ اور اسی پر اُن کا اعتقاد اور اعتماد تھا۔ یہ خلاصہ ہے ان کی تحقیقات کا شکوہ سے میرا اور عالم ذوق شوق سیر و سلوک میں اور خدا رسی میں جو کچھ ان کو حاصل ہوا ہے اس کا لب لباب ہے۔ شیخ نے اپنی او کتابوں اور رسالوں میں اس کی تعریف کی ہے۔ اور مشکل مسائل میں اسی کا حوالہ دیتے تھے۔ کیونکہ یہ کتاب حکمت بخشی اور ذوقی دونوں میں بہتر سے بہتر ہے۔ کیوں نہ ہو شیخ موصوف (خدا ان سے راضی ہو) دونوں حکمتوں میں نہایت گہری نظر رکھتے تھے۔ اور انھوں نے ایسے ایسے امور بیان

نظام
دیباچہ
شی

کئے ہیں جن کو اگلے حکیموں نے اشارات و کنایات میں بھی نہیں بیان کیا خصوصاً علم عالم اشباح جس سے تحقیق ہوتا ہے مسلماً بعد الایجاد یعنی قیامت کے دن مردوں کا قبروں سے اٹھنا۔ اور جمیع وعدہ و وعید جو نبوت نے کئے ہیں اور خواتین کا معجزے اور کرامتیں اور انذارات اور خواب وغیرہ اسرار لاہوت اور انوار قیوم یہ امور خالی گفتگو سے سوائے کسی قدر خیال کے واضح نہیں ہو سکتے۔ بلکہ تمام علوم اقل و قال سے نہیں حاصل ہو سکتے جب تک باطن میں لطافت اور حدس صائب نہ ہو اسی پر شیخ رئیس خدا اس کونیکوں کے بلند مقامات پر پہنچائے اپنے برگزیدہ اصحاب کے واسطے سے اکثر مقامات پر کتاب اشارات اور شفا اور نجات میں تنبیہ کی ہے کہ اپنے دل کو صاف کرو اور کچھ حدس سے کام لو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ کتاب حکمتہ الاشراق دستور غرائب اور فہرست عجائب ہے اور اس کو کوئی نہیں جان سکتا جب تک اس صناعت کی بلندیوں پر نہ پہنچے۔ اور اس کے میدانوں میں جو لانی ذکر ہے۔ اور پہچانے کہ ہر سیاح شے کجور اور ہر سرخ چیز چنگاری نہیں ہے۔ بلکہ ظاہر و باطن میں بڑا فرق ہوتا ہے اس کتاب کی بحث اور ذوق دونوں اشراق کے طریقے ہیں جس طریقہ کو حکماء کے صدر اول نے مقرر کیا تھا۔ اور اس سے فیروزی تھی۔ یہ حکیم زمرہ اصفیاء اولیاء اور انبیاء سے تھے۔ مثل انما فیہ من و عہد من و انما فیہ من و فیثاغورس و سقراط و افلاطون اور ان کے امثال۔ اگلے لوگوں نے ان کے فضل و کمال پر گواہی دی ہے۔ اس لیے کہ یہ مثل مبادی عالم کے تھے۔ اور انھوں نے اخلاق الہی اختیار کیا تھا۔ یہی لوگ سچے فاسفی تھے۔ کیوں کہ جس حد تک طاقت بشری میں ہے انھوں نے اخلاق الہی سے مشابہت کی تاکہ سعادت ابدی حاصل ہو۔ امام صادق علیہ السلام حکم فرماتے ہیں تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ۔ یعنی خدائی اخلاق پیدا کرو۔ یعنی علوم سے معلومات پر حاظر کرو اور جسمانیات سے جدائی کرو۔ اسی حکمت کا ذکر قرآن شریف میں ہے۔ جہاں خدائے تعالیٰ اپنی نعمتوں اور نیکوں کا جو انسان پر ہیں ذکر فرماتا ہے۔ قَوْلُ تَعَالَى۔ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ (ہم نے لقمان کو حکمت دی) قَوْلُ تَعَالَى۔ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ

خَفَاءً أَوْ تِيْ خَيْرٍ أَكْثَرًا) جس کو حکمت دی گئی اُس کو خیر کثیر دی گئی (انسان کو چاہیے کہ تمام عمر اپنی اس حکمت کے حاصل کرنے میں صرف کرے۔ اس حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں مِنْ اخْلَصِ اللَّهُ تَعَالَى اَرْبَعِينَ صِدَاحًا ظَهَرَ تِبْنَابِعِ الْحِكْمَةِ مَنْ قَلْبُهُ عَلَى لِسَانِهِ (جس کسی نے چالیس دن خلوص سے اللہ کی عبادت کی حکمت کے چشمے اس کے دل سے زبان پر جاری ہو سکے۔ اور حکمت کا شرف اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ خود خداوند عالم نے خود اپنی کریم ذات کو حکیم سے موسوم کیا ہے۔ اکثر قرآن شریف کی آیتوں میں یہ نام آیا ہے تَنْزِيلَ تَعَالَى هُوَ تَنْزِيلٌ مِّنْ حِكْمَةٍ جَبِيْدٍ (یہ اناری گئی ہے دانا اور قابل ستائش کی طرف سے) یہی وہ حکمت ہے جس سے اہل کوا حسان مندر کرنا چاہیے اور اہل سے چھپانا چاہیے۔ نہ وہ حکمت جس پر ہمارے زمانے کے لوگ اوندھے منہ گرے ہیں جس کے اصول علیل اور اقوال محتلف ہیں اور غرافات سے مملو ہے اور کثرت بدل و خلافت سے درخت خلافت (بید) کی طرح اس کا کوئی پھل نہیں ہے۔ نہ کوئی جاہل عالم ہو سکتا ہے اور نہ کوئی شفیعی سعید ہو سکتا ہے۔ حکمت ذوقیہ کو تو ان لوگوں نے بالکل ہی ترک کر دیا ہے۔ اور حکمت مشائیہ میں بھی ان کے قاعدے ضعیف اور ان کے نتیجے باطل ہیں۔ یہ اصول کو چھوڑ کر فروع کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔ اور کثرت رد و قبول سے حکمت بخشی کو بھی توڑ پھوڑ چکے ہیں۔ یہ سب خرابیاں حُب ریاست کی وجہ سے ہیں۔ اس لیے کہ حرام ہے ان کی رسائی معانی بلند اور مشاہدہ مجردات تک نہ فکر نہ دلیل قیاسی سے نہ عمل تعریف حدی و رسمی سے۔

کوئی شخص حکما میں نہیں شمار ہو سکتا جب تک اُس کا بدن اُس کے لیے مثل پیراہن کے نہ ہو کہ جب چاہے اس کو اتار ڈالے اور جب چاہے پہن لے۔ خواہ عالم بالامیں چڑھ جائے خواہ عالم ادنیٰ کی کسی صورت میں ظہور کرے۔ اور یہ بغیر اشراق نوری کے حاصل نہیں ہو سکتا۔ تم نہیں دیکھتے کہ جولوہ آگ میں رہتا ہے وہ کیسا گرم ہو جاتا ہے اور اس سے آگ کے کام ہوتے ہیں تو کیا تعجب ہے کہ بنفس نور الہی سے منور اور روشن ہو اُس کی اطاعت کریں اور مخلوقات اور اُن کے

اشاروں پر رفتار کریں۔ اگر عمل کرنا ہے تو ایسا عمل کرو۔ اور ایک دوسرے پر سبقت کا قصد کرو۔ طبیعت کی نیند سے جاگو۔ اور فرست کو باقیاتِ ندویش کی جلاکاری کر کے روحانی فضائل حاصل کرو۔ رذائل سے پاک ہو عقل کو قوت دو۔ تاکہ تمہارے نفوسِ عالمِ ملکوت میں ترقی کریں۔ اور باشندگانِ بیروت میں داخل ہوں۔ عالمِ حدوث کی غلامی سے آزاد ہو۔ اور بواسطہ عیان کے بیان کے پیر و ہو جاؤ۔ جو شخص ایسی منزلت چاہتا ہو اس کو لازم ہے کہ اس کتاب کا مطالعہ کرے اور اس کے مقاصد کو تحقیق کرے۔ اور پڑھنے والے کے لئے جو شرطیں قرار دی گئی ہیں ان کو بجالائے جس نے تجربہ کیا اس کو تصدیق ہوئی۔ اور جس نے ریاضت کی مرتبہ تحقیق حاصل ہوا۔ یہ کتاب گویا ایک میدان ہے۔ اہل بحث اور کشف کے لئے جو انکشاف ہے۔ اس کتاب کی شہرت مثل آفتابِ نعمتِ انہار کے ہے۔ بڑے بڑے تاملوں نے اس کو استعمال کیا ہے۔ اور فکر کے گھوڑے دوڑائے ہیں۔ سب نے جانچا اور پسند کیا ہے۔ مگر باوجود اس کے یہ فخرِ انساب تک پوشیدہ ہے۔ اور یہ پچھیدہ اب تک ناکند ہے۔ اور یہ گوہرِ اس کتاب نامتناہی ہے۔ کیونکہ یہ کتاب عجیب و غریب ہے۔ اس کے مطالب مثل میسے اور پیتل اس کے ہیں۔ اس لئے کہ بہت ہی و ہمنسا کیا گیا ہے۔ میرے دل نے گوارا نہ کیا کہ یہ عجائباتِ نادرجو علم و حکمت کا لبِ لباب اور سیر و سلوک کا خلاصہ ہے ابہام کے پردے میں چھپا اور افہام سے پوشیدہ رہے۔ میں نے چاہا کہ اس کی شرح لکھوں کہ لفظوں کی دشواری کو دور کر کے مطالب کو واضح کر دے۔ حل الفاظ و توضیح معانی تصریح مطالب ترکیبات کی تحلیل اور اصول کی تنقیح بلکہ قواعد کی تقریر مشکلات کی تحریر فوائد کی توسیع مختصر کا بسط اور معے کا حل جو چھوڑ دیا گیا ہے اس کی جگہ پوری کر دی جائے۔ یعنی اجمال کی تفصیل۔ اس بارے میں ہم نے ان کے دوسرے مصنفات سے مدد لی ہے اور ان کے مصنفات کی شرحوں سے کام لیا۔ حفظ نقل کا لحاظ کیا۔ نہ کہ عبارتیں بدل کے وقت ضائع کیا ہو۔ شرح لکھنے کا قصد میرے دل میں تھا مگر احوالِ زمان اور اختلافِ امن و امان سے تعویق ہوتی تھی۔ زمانہ اپنی بلاؤں سے مہلت نہ دیتا تھا۔ جسے کہ میں نے ابنا زمانہ سے دوری اور پہلو تہی اختیار کی اور

گوشہ گمنامی و خاکساری میں پوشیدہ ہو گیا۔ اور اس ملک کے بعض اطراف میں عزت گزریں ہو ا کیونکہ محل مشکلات اور استخراج و استنباط علوم تہذیبی پاتے ہیں۔ اور مزید تجرید عقل اور جبرائی و سادس عادیہ سے۔ اور یہ امور ہستی ہیں امن امان پر جو کہ مربوط عدل سلطانی سے کیونکہ عدل بہر نیل کی اصل ہے۔ اور ہر ہدی کا فعیہ اس سے عناصر عالم کو بقا پہ صفت اعلا سے۔ اور فضلاء کی مراد اور یکسانی سے سال میں احتمال سے حفاظت کرتی ہے۔ زمانہ کا یہ حال تھا کہ عاولانہ سیرتیں ضائع و آراء باطلہ کو اشاعت دین اور اس کے منار سے پرانہ ہو گئے تھے۔ اور سچائی کے آثار نہ چکے تھے کہ خدا تبارک و تعالیٰ نے رحمت کے واسطے اور بعد شدت کے کشادگی بخشی اور برج سعادت سے اہ کامل انطاوع ہوا۔ اور دنیا کو عیش و سرور سے ملو کر دیا۔ اور دنیا میں بہ طرقت امن و سکون ہو گیا۔ یہ ذات والا صفات صاحب عالم و عادل بغیاث الاسلام و المسلمین علی بن محمد الدجیر دانی جن میں فضیلتیں علم و عمل کی مجتمع ہیں اور وہ دینی اور دنیوی دونوں ریاستوں کے مالک ہیں نہ بائیں انسانوں کی ان کی مدح و ثنائیں کھلی ہوئی ہیں اور سخا کی گردنوں میں ان کے احسان کا طوق پڑا ہوا ہے۔ اے بار خدا! اس کی جلیل الشان بادشاہ سے سب کی امیدیں برلا۔ اور برکت اور کرامت اور امن و سلامت سے سب کا مایاب رہیں اور ان کی توفیق علماء کی پرورش اور فضلا کی تقویت کے لئے زیادہ کرے۔ پو

میں نے دیکھا کہ صاحب عالم موصوفہ کو حکمت سب چیزوں سے زیادہ مرغوب ہے۔ اور علمی تحفہ سب تحفوں سے زیادہ عزیز ہے۔ میں نے اس کتاب کی شرح کو بھی ان کے نام نامی سے مزین کیا۔ تاکہ یہ یادگار ہمیشہ ان کے نشان سے باقی رہے۔ اور کوئی اُن سے زیادہ اس تحفہ کا حق نہ رکھتا تھا۔ اگرچہ یہ تحفہ ایسا ہے جیسے کوئی آفتاب کو روشنی ہدیہ دے۔ اور آسمان کو رحمت نذر دکھائے۔ کیونکہ وہ خود اپنی فکر نقاد اور خاطر وقاد سے ایسے مرتبہ پر فائز ہیں جو ان کے اہل زمانہ کو نصیب نہیں اور ان کے اقران و امثال اس مرتبہ سے قاصر ہیں کیا ایسا نہیں ہوا کہ باغبان مالک باغ کو پھلوں کا تحفہ اُسی کے باغ سے دیتا ہے۔ پو

اے اخوان حقیقت و تجرید یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی علم میں

مشغول ہوتا ہے تو اپنے علم کے خلاف کچھ مستحکم اس کو کچھ معلوم ہوتا ہے۔
مگر صاحبان انسانیت اگرچہ ایسے ملک بہت شاف و نادر ہیں تاہم میں طلب خیر
میں صادق ہوں۔ نیک سیرت اور بردبار لوگوں سے اگر کسی کو میری کسی غلطی پر
اطلاع ہو تو پردہ پوشی فرمائے کیونکہ میں قصور ظالم اور قاتل بضاعت کا خود ہی
مستحق ہوں۔ پھر یہی یہ شے جسمِ تحریر سے زیادہ خوش آواز اور دوست کے شکوے
سے زیادہ شیرین ہے۔ وعدہ پورا ہونے کے وقت رقیب کی غفلت سے زیادہ
خوشگوار ہے۔ میں وہ نہیں کہ اپنی تالیف کی خوبیوں کا مدعی اور غلطیوں کا قائل
نہ ہوں۔ کیونکہ فیصلہ کسی کو ہے جو اپنی بہائوں سے بدگمان رہے۔ نہ مثل
ایسے شخص کے جو اپنے طبعِ زاوہر و اپنی اولاد کا مفتوں ہو۔ اب ہم مقصد کی بات
شروع کرتے ہیں۔ اور اندھا لے سے ہدایت اور عصمت چاہتے ہیں۔ اور
چاہتے ہیں کہ بخیر و خوبی یہ کام انجام کو پہنچے۔ اور اللہ تعالیٰ ہم کو سعادت ابدی
سے بہرہ ور اور عذابِ آخرہ سے حفظ و امان عطا فرمائے بحق محمد و آلہ مطہبین
الطاہرین۔ فرمایا مصنف رضی اللہ عنہ۔ جو

انتباہ۔ ص ۲ کتاب ہدایں جن حکما کا ذکر ہے اور ان کو شارح نے زمرہ اولیا و نبیا میں
شمار کیا ہے یہ تسامح ہے اہل اسلام کسی شخص کے نبی ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے
جب تک نصِ عربی موجود نہ ہو۔

ثانیاً جس حکمت کا ذکر یزید من یوت الحکمتہ اذ میں مذکور ہے وہ حکمت ایمانی ہے
و حکمت یونانی۔ حکمت ایمانی کتاب و سنت سے متبص ہے نہ اقوال
حکا سے قابل ۱۲۔ ہادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکیم الاشراق

مت

تانیخ شج و حواشی ضروری

(مستحق نے بسم اللہ سے تبرکاً اور تیناً ابتدا کی ہے)

اسے بار خدا! بزرگ ہے یاد تیری اور تو سب سے بڑھ کے پاک ہے۔
(یعنی مواد جسمانی کے لوٹ سے من جمیع الوجوہ مبرا ہے) تیرا ہمسایہ عزت دار اور
تیرا جلال سب سے زیادہ اور تیری عظمت نمودار ہے! رحمت کا لازماً کہ
اپنے برگزیدہ لوگوں پر جو تیری پیغمبری کے مزاوار ہیں عموماً اور خصوصاً محمد
مستحق صلعم جو بشر کے سردار اور شفیع و زقیامت ہیں۔ ان پر اور ان سب
پر درود و سلام ہو۔

ہم کو اپنے نور سے کامیاب ہونے والوں میں شمار کر۔ اور تیری نعمتوں
کے یاد رکھنے والوں سے اور انعاموں کے شکر بجالانے والوں میں۔ {یعنی توئی
اور جو اس کو اس کام میں لاتے ہیں جس کے لئے وہ پیدا کیے گئے ہیں تاکہ کمالات انسانی
حاصل ہوں}

اما بعد اے بھائیو! تم کو معلوم ہو کہ حکمت اشراق کے تحریر کرنے پر
جو تم نے اصرار کیا ہے اس بار بار کے اصرار نے میرے ارادہ کو سست کر دیا میرے

انکار کو اقرار سے بدل دیا۔ اگر مجھ پر تمھاری حاجت کی بجا آوری فرض نہ ہوتی اور مشیت الہی میں نہ گذر چکا ہوتا۔

خداوند تعالیٰ نے علمائے عہدِ یاس سے کہ جو لوگ طالب ہوں ان کو فائدہ پہنچائیں۔ اور اگر عالمِ بالا سے حکم نہ ہوا ہوتا جس کی نافرمانی راہِ راست سے خارج کر دیتی ہے۔ تو میں کبھی اس حکمت کے ظاہر کرنے پر پیش قدمی نہ کرتا۔ کیونکہ اس میں ایسی مشکلیں ہیں جو تم کو معلوم ہوں گی۔

کیونکہ یہ علم محسوسات اور توہمات کے جس کے انسان عادی ہیں ماورائے۔ اور بہانِ صحیح اور کشفِ صریح کا محتاج ہے۔ اسے میرے دوستو خدا تم کو توفیق نیک عطا کرے۔ تم ہمیشہ مجھ سے کہتے رہے ہو کہ ایک ایسی کتاب لکھ دوں جس میں جو کچھ میں نے خلوتوں میں ذوق سے حاصل کیا ہے اس کا بیان ہو اور جو کچھ مجھ پر منازعات میں سامنے گذرے ہیں وہ ظاہر کر دیئے جائیں۔

بہر کوشش کرنے والا ذوق سے بہرہ یاب ہے۔ خواہ ذوق ناقص ہو۔ خواہ کامل۔ علم کسی قوم پر یوقوت نہیں کہ دروازہ ملکوت کا اس کے بعد بند ہو جائے۔ اور اہل عالم پر مزید فیض روک دیا جائے۔ علم کا بخشنے والا جو عالم نور میں ہے اور غیبی میں بخل نہیں کرتا۔ سب سے بدتر وہ زمانہ ہے جس میں بساطِ اجتہاد لپیٹ دیا جائے۔ اور فکر کی سیر منقطع ہو جائے۔ اور مکاشفات کا باب بند ہو۔ اور مشاہدات کی راہ سدود ہو جائے۔

[مشاہدہ اور مکاشفہ میں نسبتِ عموم و خصوص کی ہے۔ یہ مشہور ہے۔ اور مصنف کے نزدیک نفس کو ایک امر جزئی کا علم حاصل ہونا فکر یا حدس یا سامنے غیبی سے خواہ وہ امر جزئی گذشتہ زمانے میں ہوا ہو خواہ حال و استقبال میں۔ اور مشاہدہ مراد ہے نفس پر انوار کے ظہور سے جس سے وہم و شک با تار ہے۔ بعض کے

۱۔ منازعات اصطلاح ہے اہل تصوف کی وہ احوال جو سالک پر اثنائے سلوک میں گذرتے ہیں۔ یہ تین منازعہ مشہور ہیں۔ عہ منازعۃ الانا والانت (میں اور تو) عہ منازعۃ الانا والانت (میں تو نہیں) عہ منازعۃ انت ولا انا (تو میں نہیں) تفصیل اس کی کتب تصوف میں ہے۔ ۱۲ ش۔

نزدیک مشاہدہ یہ ہے کہ جس مشترک پر غیبی صورتیں ظاہر ہوں۔ بعض کے نزدیک یہ متحیدہ کی کارستانی ہے۔ یہ لوگ اصل حقیقت سے جاہل ہیں۔]

میں نے قبل اس کتاب کے اگر یہ تاخیر ہوئی اور موانع واقع ہوتے رہے تمہارے واسطے مشائین کے طریقہ پر کتابیں لکھی ہیں۔ ان کتابوں میں ان کے قواعد کا خلاصہ کیا ہے۔ منجملہ کتب ایک مختصر کتاب تلویحات لوحیہ و عرشیم ہے جس میں اکثر فوائد شامل اور محض قواعد تحریر کیے گئے ہیں۔ اگرچہ کتاب کا حجم بہت کم ہے۔ اس کے سوا کتاب لمحہ (یا لمحات) تصنیف کی [معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے تلویحات اور لمحات کو قبل حکمت الاشراق کے شروع کیا تھا۔ اور حکمت الاشراق کے اثنائے تحریر میں اس کو ختم کیا] اور کتابیں مقاوہات اور مطارعات بھی لکھی ہیں۔ اور منجملہ کتب وہ کتابیں جو اب تکین میں تالیف کی تھیں (الواح و ہیاکل النور) اس کتاب کا سیاق جدا گانہ ہے (کیونکہ اس کی بنا ذوق اور کشف پر ہے بخلاف سیاق مشائین کے کیونکہ وہ بعض بحث پر مبنی ہے) اور یہ طریقہ قریب تر ہے اس طریقہ سے (کیونکہ منہج جو اس کتاب میں مذکور ہے وہ بہت ہی مختصر ہے اس سے اکثر فروع حذف کر دیے گئے ہیں) اس میں نظم و ضبط زیادہ ہے۔ اور اس سے تحصیل علم میں بہت کم دشواری ہے (کیونکہ اس میں لب لباب لیا گیا ہے اور مطالب میں بہتر ضبط اور تہذیب ہے) یہ امور پہلے مجھ کو فکر سے نہیں حاصل ہوئے بلکہ اس کا حصول ایک اور ہی امر ہے (یعنی ذوق و کشف سے یہ سبب ریاضت اور مجاہدہ نفس کے حاصل ہونے والا پھر ان کے حاصل ہونے کے بعد میں نے ان پر حجت طلب کی (اور فکر سے برہان قائم کی) حتیٰ کہ اگر حجت سے قطع نظر کروں تو بھی کوئی مشکک مجھ کو شک میں نہیں آ سکتا۔ علم انوار کا جو میں نے ذکر کیا ہے (معرفت مبرا و اول و عقول و نفوس انوار عصبہ اور ان کا احوال اور جو کچھ کشف اور ذوق سے حاصل ہوا ہے) اور کل امور جو ان پر مبنی ہیں (مثل اکثر حصہ علم طبیعی اور بعض حصہ علم الہی یعنی وہ امور جو فکر سے حاصل ہوتے ہیں) اور اس کے سوا (فروع علم انوار) خدا کی راہ پر چلنے والے ان امور میں میرے مددگار ہیں۔ (یعنی حکماء متالہمین اور عرفاء ربانین) وہ (یعنی مذکور علم انوار) ذوق ہے۔

امام حکمت ہمارے رئیس افلاطون کا (یعنی یہ وہ ہی مطالب ہیں جو کتاب طیمائوس وغیرہ میں حکیم موصوف نے تحریر کیے ہیں) وہ صاحب نعمات اور انوار تھا (افلاطون پیشوائے حکمت ہے کیونکہ امام الباحثین ارسطاطالیس خود اسی کی نیکیوں سے ایک نیکی تھا) اسی طرح اس کے پہلے ابوالحکمت ہرمس سے لے کے افلاطون کے زمانے تک جو بڑے بڑے حکیم بزرگان حکمت مثل ابنائڈقلس و فیثاغورس وغیرہ گزرے ہیں۔ (یعنی یہ ذوق جمیع حکما کا ہے جو قبل افلاطون کے تھے ہرمس الہامی مصری یعنی ادریس نبیؑ سے افلاطون تک اور جو کبار حکما اس درمیان میں ہوئے ابنائڈقلس اور ان کا شاگرد فیثاغورس پھر سقراط اور اس کا شاگرد افلاطون۔ افلاطون کے شاگرد ارسطاطالیس سے حکمت بخشی کا دور ہوا)

قدیم حکما کا طریقہ رمز کا تھا۔ اور جس شخص نے ظاہر عبارت کو دیکھ کے اُن کو رد کیا اور اصل مقاصد پر توجہ نہیں کی اُس نے رمز کو رد نہیں کیا۔ اور اس قیاس پر قاعدہ اشراقیہ نور و ظلمت جو طریقہ حکماء فارس کا تھا مثل جاما سپ اور فرشاد شور اور بوزرچمہر اور اُن کے قدام۔ اور وہ قاعدہ کفار مجوس اور مانی کا نہیں ہے جو کفر والحاد ہے اور شک کی طرف لیجاتا ہے۔ (خدائے تعالیٰ اس سے بزرگ و برتر ہے) پڑ

یہ نہ گمان کرو کہ حکمت اُسی زمانہ قریب میں تھی۔ اُس مدت کے بعد بلکہ عالم کبھی حکمت سے خالی نہیں ہوا اور نہ ایسے شخص سے جو اس حکمت پر قائم ہوا اُسی کے پاس حجتیں اور روشن دلیلیں ہوتی ہیں (اس لیے کہ عنایت الہی کسی زمانہ سے مخصوص نہیں ہے۔ کوئی زمانہ حکماء متاہلین اور صاحبان

۱۔ ہرمس اور ابنائڈقلس و فیثاغورس اور سقراط اور افلاطون اپنے کلام کو رمز سے بیان کرتے تھے۔ تاکہ لوگ اس کو غور و فکر سے محل کریں یا مثل کتب آسمانی کے جن میں اکثر حقیقتیں تشبیہ استعارہ کے طور پر بیان ہوتی ہیں تاکہ جمہور کے فہم سے قریب ہو۔ خاص اُس کے باطن سے مستفید ہوں۔ اور عام ظاہر سے۔ اگر سچی باتیں صاف صاف بیان کرتے تو عوام اُن کو قتل کرتے اور معاشرت میں فساد واقع ہوتا اس لیے حکمت مرموزہ پر بنا کی اور خواص کو اسرار سے مطلع کیا۔ ۱۲۔ اش۔

شرع متین سے خالی نہیں ہوتا۔ خواہ ایک شخص ہو خواہ ایک جماعت۔ اگر زمانہ ایسے شخص یا جماعت سے خالی ہو تو فساد عظیم برپا ہوگا اور ایسا شخص زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ اور یہی ہوتا رہے گا جب تک زمین و آسمان قائم ہیں۔

اختلاف جو متقدمین اور متاخرین میں ہے وہ محض الفاظ میں ہے اور ان کی عادتوں کا فرق تہمید و تعریض میں (تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ خدا کی حکمت مرعوز تھی اور وہ اشارہ کنایہ سے مطالب کو ادا کرتے تھے تاکہ مفسدہ نہ ہو) کل حکمتین عالموں کے قائل ہیں۔ (عالم عقول۔ عالم نفوس۔ عالم اجرام) سب کا اتفاق توحید پر ہے۔ اور اصول مسائل میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے (امہات مسائل توحید نبوت سعادت و شقاوت معاد۔ مسئلہ الہی و صفات سلبیہ و ثبوتیہ میں سب متفق ہیں۔ البتہ فروغ میں اختلاف ہوا ہے (معلم اول ارسطاطالیس) اگرچہ عظیم الشان بات کی تہ کو پہنچنے والا تھا گھری نظر رکھتا تھا لیکن اس کی تعریف میں اتنا مبالغ نہ کرنا چاہیے کہ اس کے استادوں کی تحقیر لازم آئے۔ ان میں سے اکثر انبیاء اور صاحبانِ انوار (شائع) تھے مثل اغاثا ذیمون اور عمر مس واسقلینوس وغیرہم کے۔ (اس بیان میں اشارہ ہے ابو علی سینا کی طرف منطلق الشفا کے آخر میں ارسطو کی بہت مدح کی اور افلاطون کی شان میں تصور کیا ہے)

طبقات
حکما

حکما کے مراتب بہت سے ہیں اور ان میں طبقات ہیں۔ (۱) ایک طبقہ ان میں ہے وہ حکیم الہی ہے جو خدا دانی میں انہماک رکھتا ہے اور بحث نہیں کرتا۔ (۲) دوسرا طبقہ جو بحث زیادہ کرتے ہیں اور خدا دانی نہیں رکھتے۔ (۳) تیسرا طبقہ حکیم الہی تالہ (خدا دانی) اور بحث دونوں میں تو غل کرتے ہیں (۴ و ۵) چوتھا اور پانچواں طبقہ حکیم الہی تالہ میں تو غل بحث میں متوسط یا ضعیف (۶ و ۷) چھٹا اور ساتواں طبقہ حکیم متوغل بحث میں یا متوسط تالہ میں یا ضعیف (۸) آٹھواں طالب خدا دانی و بحث (۹) طالب تالہ فقط (۱۰) طالب بحث فقط

مرتبہ
رئس حکما

جب زمانہ میں ایسا حکیم موجود ہو جس کو تالہ اور بحث دونوں میں تو غل ہو۔ تو اُسی کو ریاست ہے۔ اگر نہ ملے تو وہ جس کو تالہ سے تو غل ہے اور بحث میں متوسط۔ اگر ایسا بھی نہ ملے تو وہ حکیم جو تالہ میں تو غل رکھتا ہے اور بحث نہ کرتا ہو۔

وہی خلیفہ اللہ ہے۔ زمین کبھی ایسے حکیم سے خالی نہیں رہتی جس کو تالہ سے توغل ہو۔ خدا کی زمین پر اس کو ریاست نہیں ہوتی جو بحث کرتا ہو اور تالہ سے توغل نہ رکھتا ہو۔ کیونکہ زمین ایسے حکیم سے خالی نہیں رہتی جس کو تالہ میں توغل ہو وہ محض بحث کرنے والے سے ریاست کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ کیونکہ خلیفہ اور وزیر ملک کے لئے یہ ضرور ہے کہ اُس کو وہ مل سکے جس کے وہ درپے ہے۔ (کیونکہ صاحب تالہ میں خدا تعالیٰ اور عقول سے قوت اخذ کرنے کی ہے بغیر فکر و نظر کے اتصال روحانی سے اور بحث کرنے والے کو بغیر مقدمات اور فکر و نظر کے کچھ نہیں مل سکتا۔ لہذا متالہ باحث سے اولیٰ ہے)

ریاست سے سیری یہ مراد نہیں ہے کہ اس کو تغلب ہو کبھی صاحب ریاست کو تغلب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ بلکہ استحقاق پیشوائی کا اُس کو کمالات کی وجہ سے ہے) کبھی تو امام متالہ صاحب حکومت اور ظاہر ہوتا ہے اور کبھی پوشیدہ اور اُس کو تمام انسان قطب کہتے ہیں اُس کو ریاست ہے اگرچہ انتہا درجہ کی گننامی میں ہو۔ اور جب سیاست اُس کے ہاتھ میں ہو تو وہ زمانہ روشن (نوری) ہوتا ہے اور جب زمانہ تدبیر الہی سے خالی ہوتا ہے تو تاریکی غالب ہوتی ہے۔ پھر سب سے جید طالب وہ ہے جو تالہ اور بحث دونوں کا طالب ہو پھر تالہ کے طالب کا درجہ ہے پھر بحث کے طالب کا۔ پھر

اور یہ کتاب ہماری طالب تالہ اور بحث کے لئے ہے۔ اور ایسے بحث کرنے والے کا اُس میں حصہ نہیں ہے جو تالہ نہیں رکھنا۔ یا تالہ کا طالب نہیں ہے۔ اور اس کتاب سے اور اس کے رموز سے بحث کرنے والے کو چاہیے کہ مجتہد متالہ یا طالب تالہ سے بحث کرے اور سب سے کم درجہ اس کتاب کے پڑھنے والے کا ایسا ہونا چاہیے کہ اُس پر نور کی چھلک پڑ چکی ہو۔ (یعنی عالم عقول کا فیضان اس پر ہو چکا ہو اور یہ فیضان بعد ریاضت اور مجاہدہ کے ہوتا ہے یہ فیضان اکسیر حکمت ہے) اور ایسی روشنی پڑنے کا ملکہ ہو گیا ہو۔ اور اس کے سوا کوئی اس کتاب سے اصلاً فائدہ نہیں پاسکتا جو شخص محض بحث کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اس کو چاہیے کہ طریقہ مشائخ کا اختیار کرے۔ کیونکہ وہ صرف بحث کرنے

کے لئے اچھا اور مضبوط ہے۔ اور قواعد اشراقیہ میں ہم کو اس کے ساتھ کچھ کلام نہیں ہے نہ مباحثہ کرنا ہے (کیونکہ ہمارے اس کے اصول اور اخذ میں فرق ہے وہ بحث اور فکر سے تحصیل علم چاہتا ہے اور ہم مشاہدہ انوار سے) بلکہ اشراقیوں کا کام بغیر سوانح نوریہ کے منظم نہیں ہو سکتا (یعنی جب تک نور سرمدی کی تابش نہ ہو صاحب اشراق کچھ نہیں کر سکتا) اس لیے کہ ان قواعد سے بعض ان انوار پر مبنی ہیں۔ جتنے کہ جب ان کو اصول میں کوئی شک ہو تا ہے تو سلم مخلد سے وہ شک زائل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے جیسے ہم محسوسات کا مشاہدہ کر کے یقین حاصل کرتے ہیں پھر اُس پر علوم صحیحہ کی بنیاد رکھتے ہیں مثل علم نبوت وغیرہ کے۔ اسی طرح ہم روحانیات میں اشیاء کا مشاہدہ کر کے اُس پر علوم الہیہ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اور جس شخص کی یہ راہ نہ ہو وہ ہر گزت میں کوئی چیز نہیں ہے۔ اور شکوک اُن سے کھیلنے ہیں۔ (جیسا کہ مشائخ کی قبیل و قوال اور رد و قبول اور اضطراب و عدم الطینان سے ظاہر ہے)۔

منطق کا
بیان

وہ آراء (منطق) جو فکر کو خطا سے بچانے والا ہے۔ یہاں ہم نے اس کو نہایت اختصار کے ساتھ ضبط کیا ہے۔ ضوابط تھوڑے سے اور فائدے بہت ہیں۔ طالبِ ذکی کے لئے کافی ہیں جو اشراق کا نواہاں ہو۔ جو شخص اس علم کی تفصیل چاہتا ہو جو کہ آراء سے اُس کو پابندی کے منقطع کتابوں کی طرف رہے جیسے تاریکات و مطارحات اور شفا اور نجات وغیرہ۔ اور مقصود ہمارا اس کتاب میں دو قسموں پر منحصر ہے۔

[قسم اول ضوابط فکر۔ مقالہ اولیٰ معارف و تعریف۔ ضوابط ثلثہ (۱)۔ دلالت احمد۔

(۲) دلالت حیط۔ (۳) دلالت تطفل۔]

پہلی قسم فکر کے ضابطوں کے بیان میں۔ اور یہ صناعت منطق ہے جس میں فکر صحیح کو فاسد سے پہچانتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں اول معارف اور تعریف میں دوسری صحیح اور اس کے مبادی میں اور تیسری حل مغالطات میں اور اس میں بعض مہات قواعد کا بیان ہے جس کی قسم انوار میں ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے کہ اس میں تین مقالہ ہیں اور دوسری قسم انوار الہیہ

لے سلم مخلد سے مراد ہے جب کہ نفس بدن سے جدا ہو کے مبادی عقلیہ کا مشاہدہ کرے۔ ۱۲۔

اور اس کے متعلقات میں مبادی وجود اور اُس کی ترتیب وغیرہ۔ اور اس میں تین مقالہ ہیں مقالہ اولیٰ - معارف اور تعریف کے بیان میں - اور اس میں چند ضابطہ ہیں -

۲۔ پہلا ضابطہ لفظ کی دلالت اس معنی پر جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔

دلالت قصد ہے۔ اور جزر معنی پر دلالت حیطہ ہے۔ اور لازم معنی پر دلالت تطفل ہے۔ دلالت قصد دلالت تطفل کی متابعت سے خالی نہیں ہوتی۔ کیونکہ کوئی ایسی شے موجود نہیں ہے جس کے لئے کچھ لازم نہ ہو۔ کبھی دلالت حیطہ سے خالی ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کو کوئی چیز لازم نہیں ہے۔ اور عام دلالت نہیں کرتا خاص پر مع اس کی خصوصیت کے۔ پس جو شخص کہے کہ میں نے حیوان دیکھا ممکن ہے کہ وہ کہے کہ میں نے انسان نہیں دیکھا اور یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں نے جسم یا متحرک بالارادہ نہیں دیکھا۔

ب دوسرا ضابطہ وہ یہ ہے کہ جو چیز تجھ سے غائب ہے اُس کا اور اک جو اُس مقام کے لائق ہے وہ اس طرح ہوتا ہے کہ اُس شے کی حقیقت کی مثال تجھ میں ہے۔ کیونکہ جو شے بذات خود غائب ہے اگر اُس کا کوئی اثر تجھ میں حاصل نہیں ہوا ہے تو دونوں حالتیں یعنی علم سے پہلے اور علم کے بعد برابر ہوں گی۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر اُس کا کوئی اثر تجھ میں حاصل ہوا ہے اور مطابق نہیں ہے تو تجھ کو اس چیز کا علم جیسی وہ چیز ہے نہیں ہوا۔ لہذا ضرور ہے کہ جس جہت سے تجھ کو اُس کا علم ہوا ہے وہ ضرور مطابق ہو۔ اس لئے جو اثر تجھ میں اُس چیز کا ہے وہ اس چیز کی مثال ہے۔ اور وہ معنی جو اپنی ذات میں کثیر تعداد سے مطابقت کی صلاحیت رکھتا ہے اُس کو معنی کے اعتبار سے عام اور جو لفظ اس پر

۱۵۔ یعنی شے فی الخارج کے مطابق نہیں ہے۔ ۱۲ ش۔

۱۶۔ مفروض یہ ہے کہ تجھ کو اُس چیز کا علم ہو جیسی وہ چیز ہے۔ ۱۲ ش۔

۱۷۔ وہ معنی جو کثیرتوں کی شرکت کو مانع نہ ہو کلی معنی کہتے ہیں اور جو لفظ اُس پر دلالت کرے اُس کو لفظ کلی کہتے ہیں۔ یہ بجائے اس کے شیخ اشراق نے معنی عام اور لفظ عام اصطلاح قرار دی ہے۔ ۱۲ ش۔

دولالت کرتا ہے وہ لفظ عام ہے۔ یہ اصطلاح ہم نے قرار دی ہے۔ مثلاً لفظ انسان اور اُس کا معنی۔ اور وہ مفہوم لفظ کا جس میں شرکت کا اصلاً تصور نہ ہو سکے وہ معنی شاخص ہے۔ اور اس اعتبار سے جو لفظ اس پر دلالت کرے وہ لفظ شاخص ہے۔

معلوم ہو کہ جو شخص کسی کتاب کی شرح لکھے اُس پر واجب ہے کہ اُن اشیا کا ذکر کرے جس کو قد ارکوس ثانیہ کہتے ہیں۔ ایک اُن میں سے علم کی غرض ہے۔ یعنی اس علم کے حاصل کرنے کی ملت غائی۔ تاکہ جو شخص اس علم میں نظر کرنا چاہتا ہے اُس کا یہ کام بیکار نہ ہو۔ دوسرے منفعت تاکہ طالب کو شوق اس کی تفصیل کا پیدا ہو۔ تیسرے نام اور عنوان کتاب تاکہ ناظر کو اجاڑا وہ یاد رہے جس کی تفصیل غرض میں ہے۔ چوتھے مؤلف یعنی مصنف کتاب تاکہ طالب علم کے قلب کو تسکین ہو۔ کیونکہ مصنفین کے احوال میں اختلاف ہے۔ اور تصنیف کی شرط یہ ہے کہ جس چیز کا ذکر واجب ہے اُس سے زیادہ نہ ہو اور جس قدر ضروری ہے اس سے کم بھی نہ ہو۔ اور الفاظ غریب اور مشترک کے استعمال سے پرہیز کریں اور وضع کتاب میں رواست نہ ہو یعنی جس چیز کا ذکر جہاں مناسب ہو وہیں ہو۔ اس میں تقدیم و تاخیر نہ ہو۔ پانچویں کسی علم سے موقوف علیہ مسائل کو تلاش کرے۔ چھٹے اس علم کا مرتبہ علوم یعنی اس علم کو کس علم سے پہلے اور کس کے بعد سیکھنا چاہیے۔ ساتویں کتاب کی تقسیم یعنی کتاب کے ابواب تاکہ جو مطلب درکار ہو اس کو اس کے باب میں دیکھ سکیں۔ آٹھویں انعام تعلیم اور وہ یہ ہیں تقسیم تعلیم تحدید بران تاکہ معلوم ہو کہ کتاب میں یہ سب آگئے ہیں۔ یا ان میں سے بعض۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب غالب علم کو جاننا چاہیے کہ غرض منطق سے ہے کہ تمیز کر سکے صدق و کذب میں اقوال کے اور خیر و شر میں افعال کے اور حق و باطل میں اعتقادات کے اور منفعت اس علم کی یہ ہے کہ قدرت حاصل ہو جو علوم نظری اور عملی کی تحصیل پر کیونکہ استعداد منطق کی تحصیل سے پہلے ناقص ہوتی

اور اس کی تحصیل کے بعد کامل ہو جاتی ہے۔ اور تاکہ کمال کے قریب ہو جائے کیونکہ کمال انسانی یہ ہے کہ حق کی معرفت حاصل ہوتا کہ اس کا اعتقاد کرے۔ اور نیکی کی معرفت حاصل ہوتا کہ اس کے موافق کام کرے۔ اور حقیقی نیکیاں جن کو فضائل کہتے ہیں یہ ہیں شجاعت اور عفت اور حکمت ہے اور ان کا مجموعہ عدالت ہے۔ اور خیر مجازی عمدہ کھانے اور شادیاں مرضی کے موافق اور ایس باتیں سنا جن میں دلی لگے گانا وغیرہ اور ننہیں پوشاک اور حکم کا نفاذ اور کام کاروان یعنی ریاست اور حکومت وغیرہ۔ جو

منطق سے کچھ تو فہم ہے اور وہ برہان ہے کیونکہ وہ تکمیل ذات کے لئے ضروری ہے اور ایسی عقل ہے اور وہ قیاس کی اور قسمیں ہیں۔ سو برہان کے اور اس کا نفع اور لوگوں سے خطاب کرنا (یعنی علم خطاب)۔ اور منطق نیز یہ ہے علوم نامہ اور جو طلب علم کرتا ہو بغیر اس کے کہ اس پر ذوق ہو یعنی غلط سے امان میں نہ ہو وہ مثل مخاطب لیل کے ہے یعنی اندھیری رات میں لکڑیاں چٹے والا جس کو خشک و تر کی تمیز نہیں ہو سکتی یا وہ جس کو ریشم عارض ہو جو روشنی کو نہیں دیکھ سکتا نہ اس لئے کہ موجد کا بخل اس کا سبب ہو نعوذ باللہ! بلکہ اسی کی استعداد کا قصور ہے اور اگر کوئی صحیح نظر یا اچھا کام ایسے شخص سے ہو جائے تو اس کی مثال گاہ گاہ باشد کہ کو دک ناداں بغلط بردہن زند تیرے یا جیسے بڑھیاں چٹ پٹ علاج کرتی ہیں اور بعض اوقات مریض کو صحت بھی ہو جاتی ہے پ

اور جس شخص نے علوم عامی لغت و نحو و شعر اور ترسیل اور نقد و کلام و طب اور حساب وغیرہ پڑھے اور منطق نہیں جانتا وہ مثل ایسے شخص کے ہے جو ایک بھڑوں یا بکریوں کے گلے کا چرواہا ہو اور ریاست و حکومت نہ رکھتا ہو پ

اور کبھی منطق سے بھی خطا ہو جاتی ہے مگر فوائد میں نہ مہات میں مگر حسب وہ اس کو تو ان میں منطق پر عرض کرتا ہے یعنی جانچتا ہے تو اس کو غلطی کا علم ہو جاتا ہے جیسے حساب میں کچھ بھول چوک ہو جائے تو حسابی قاعدوں سے اس کی جانچ پڑتال فوراً ہو سکتی ہے۔ لہذا منطق وہ آلہ ہے جو ذہن کو خطا سے بچاتا ہے اور اس کی

وہ ہے اعتقاد صحیح پر عمل ہوتی ہے مع اسباب و علل اور بیچ مالوک اور جس نے
 اس علم کو حاصل کیا اس کی شک میں آسان ہو گئیں۔ اس علم کا نام منطق ہے۔
 منطق سے مشتق ہے اور اس سے منطق داخل مراد ہے۔ اور وہ قوت جس میں
 معانی مرسوم ہیں اور منطق میں کو مہذب کرتی ہے منطق کا مولف حکیم
 اصطفا علیہ السلام ہے۔ اور کتاب میں ہے جو تعلیمات اور مفاسدات کے لوازم
 اور اقترافیات شرطیں زیادہ کیے ہیں ان سے نہ دنیا میں کوئی نفع ہے۔
 نہ آخرت میں۔ اور کتاب میں ہے کہ اس سے اس اور خطابت اور اثر کو گھٹا دیا
 اور اس کو رستہ دیا گیا اور سورہ مثل فری برہان اور مغالطہ منطق کسی علم کا
 شریف ترین ہے۔ اور اس میں ہے اور دوسرے عنوان کی تفصیل کا وسیع ہے خواہ
 علوم نظریہ میں خواہ علمی۔ اور نسبت اس کی فلسفہ سے جیسے نحو کو نسبت ہے
 کلام سے اور طریقت کو شیعہ ہے۔ لیکن اگر فصاحت اور ذوق سلیم ہے تو نحو اور
 عروض کی ضرورت نہیں ہوتی مگر منطق اگر یرم طلبہ کمال کے لیے مگر یہ کہ کوئی انسان
 تائید انسانی سے مویہ ہوئے معہم ہو۔ اور اس کا تہ علوم میں نسبت علوم حکم کے
 کیا ہے یہاں اس کی ضرورت ہے کہ علوم حکم کی طرف تیسرا جالی اشارہ کیا جائے۔ پس
 ہم کہتے ہیں کہ حکمت نفس انسانی کا مال ہے تاکہ تفصیل کی جائے۔ ماہیت و جودات کی کہ
 وہ نفس الامر میں کیا ہے۔ اور جو ہم پر واجب ہے کہ اس کو جان کے عمل میں لائیں تاکہ ہم عالم
 مقنونی اور مساوات انتہائی لے لے مستعد ہو جائیں۔ اور حکمت قسمت اولیٰ سے دو قسموں میں مقسم
 ہے کیونکہ اس کو ایسے امور سے تعلق ہے جو ہم کو معلوم کرنا چاہتے ہیں نہ یہ کہ ہم ان کو
 عمل میں لائیں یعنی وہ امور جو ہماری قدرت اور ہمارے اختیار میں نہیں ہیں۔
 جو علم ایسے امور سے متعلق ہے اس کو حکمت نظری کہتے ہیں اور جو ایسے امور
 سے تعلق رکھتی ہے جن کو ہمیں جاننا چاہیے تاکہ ہم عمل میں لائیں اس کو
 حکمت عملی کہتے ہیں۔ اور دونوں کی تین تین قسمیں ہیں۔ کیونکہ وہ امور جو ہمارے
 مقدرات سے نہیں ہیں یا ایسے ہیں جو اپنے وجود اور عدم میں یعنی خارج اور
 ذہن میں مادہ کے محتاج ہیں ایسے امور کے علم کو طبیعی کہتے ہیں۔ اور یہ سب
 سے کمتر علم ہے یا وہ امور جو اپنے وجود میں مادہ کے محتاج ہیں نہ اپنے عدم میں

ایسے علوم کا علم ریاضی ہے اور یہ علم اوسط ہے۔ اور وہ امور جو نہ اپنے وجود میں محتاج مادہ کے ہیں نہ اپنے مادہ و حسیں علم الہی ہے۔ اور یہ علم سب سے اعلیٰ ہے۔ اور اس کے مبادی ارباب ملات الہیہ سے ماخوذ ہیں۔ پتھیل نسبہ اور ان کی تحصیل کے لیے پتھیل برہان قوت عقل کے کمال سے تصرف کیا جاتا ہے حکمت علیہ وہ امور جو تعلق رکھتے ہیں ہمارے اعمال سے اگر وہ علم ایسی تدبیر کا جو جس کو خصوصیت ہے شخص واحد سے تو وہ علم اخلاق ہے اور اگر تدبیر منزل سے تعلق رکھتی ہے تو وہ علم تدبیر منزل ہے اور یہ تمام نہیں ہو سکتی مگر اجتماع منزلی سے یا علم سیاست ہے جو پورا نہیں ہوتا۔ مگر اجتماع مدنی سے اور اس کو سیاست مدنی کہتے ہیں اور ان علوم کا مدبر بھی شریعت الہی کی جہت سے ہے اور شریعت ہی سے کمالات اس کے حدود کے ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر قوت نظر سے قوانین کی معرفت حاصل کیے جاتے ہیں تاکہ اس کو جزئیات میں استعمال کریں۔ حکمت خلقیہ کا فائدہ یہ ہے کہ فضائل کا علم حاصل کر کے اس کے اکتساب کی سعی کی جائے۔ اور ردائل کو معلوم کر کے ان سے اجتناب کیا جائے۔ اور حکمت منزلیہ کا فائدہ یہ ہے کہ جو لوگ ایک ساتھ ملنے ایک مکان میں سکونت کرتے ہیں جیسے میان بی بی بچے نوکر پاکر وہ مصلحت عقلی سے حل جل کے بسر کریں۔ اور حکمت مدنیہ کا یہ قاعدہ ہے کہ کیفیت مشارکت کی ان اشخاص میں جو ایک شہر یا ملک میں سکونت رکھتے ہیں معلوم ہو اور وہ ایک دوسرے کی اعانت کریں موافق مصالح ابدان اور بقا و نوع انسان حکمت الہی کے مقابل سیاست ملک ہے۔ اور ریاضی کے مقابل تدبیر منزل ہے۔ اور طبیعی کے مقابل تہذیب اخلاق ہے۔ یہ سب امہات علوم ہیں اور ہر علم جزئی ان میں سے کسی ایک کی طرف منسوب ہے۔ اور اس تیباس سے منطق علم اعلیٰ کے فرد سے ہے۔ اور بعض حکمانے تقسیم علم کی اس طرح کی ہے کہ یا تو وہ علم جو دوسرے علوم کی تحصیل کا آگہ ہو یا ایسا نہ ہو۔ اول قسم منطوق اور دوسری قسم یا علمی ہو یا علمی۔

دفعہ رہے کہ حکمت مدنیہ کی بھی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جس کو

تعلق ہے ملک سے اس کو علم سیاست کہتے ہیں۔ دوسری قسم کو نبوت اور شریعت سے تعلق ہے اس کو علم نوائیس کہتے ہیں۔ اسی لئے بعض حکمائے حکمت علمی کی چار قسمیں کی ہیں اس میں اور دوسری تقسیم میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے ثلثائی تقسیم کی ہے وہ ایک قسم میں دو قسموں کو داخل کر لیتے ہیں۔ اسی طرح حکمت نظری کی بھی چار قسمیں کی ہیں۔ معلومات کے اعتبار سے کیونکہ اگر معلوم یا محتاج مادہ جسم کا ہے وجود یعنی میں یا نہیں ہے اور جو مادہ کا محتاج ہے وہ وجود ذہنی میں بھی مادہ سے مجرور نہیں ہے اس کی بحث طبعی میں کی جاتی ہے۔ اور اگر وجود ذہنی میں مادہ کا محتاج نہیں ہے تو اس کی بحث ریاضی میں کی جاتی ہے اور دوسری قسم یعنی وہ جو مادہ جسم کا محتاج نہیں ہے یا وہ مادہ سے کبھی متعارف نہیں ہوتا جیسے ذات حق جل جلالہ اور عقول نفوس اس کی بحث علم اعلیٰ میں ہوتی ہے اور اگر متعارف مادہ کا ہوتا ہے تو اس کی بحث علم کلی یا فلسفہ اولیٰ میں ہوتی ہے اور ایسے امور کو امور عامہ کہتے ہیں یعنی وہ امور جو مادی اور غیر مادی دونوں میں عام ہیں مثلاً ہویت و مدت و کثرت و علت و معلول (حدوث و قدم۔ تقدم و تاخر) وغیرہ یہ امور کبھی مجردات کو عارض ہوتے ہیں کبھی اجسام کو۔ لیکن بالعرض نہ بالذات۔ کیونکہ اگر بالذات مادہ کے محتاج ہوتے تو مادہ سے ہرگز منفک نہ ہو سکتے اور مجردات ان امور سے متصف نہ ہوتے اور دونوں تقسیموں میں (حکمت نظری) کی کوئی منافات نہیں ہے۔

مرتبہ منطق کا بعد تہذیب اخلاق کے اور بعض علوم ریاضیہ بھی مثل حساب و ہندسہ کے پہلے سکھائے جاتے ہیں تاکہ ذہن عقلیات میں قائم ہو جائے۔ پھر منطق پڑھائی جاتی ہے۔ تہذیب اخلاق کی ضرورت اس لئے ہے کہ جیسا کہ بقراط نے کہا ہے کہ جب بدن فاسد ہوتا ہے تو یقینی غذا

۷۔ نوس لفظ یونانی ہے اس کے معنی قانون میں۔ انگریزی میں بھی ایک علم اس نام سے ہے۔ جس کو نومولوجی یعنی علم قانون ہے ۱۲۔

دی جائیگی۔ بس کی طواری براہ، ہوں یا نیکی اس طرح اگر عالم کا ذہن اخلاق سے مہذب نہیں ہو اور سائنس کی اس کی طبیعت میں نہیں ہے تو منطق کی تعلیم سے گمراہی پڑے گی۔ اور جہاں کا طریق اختیار کرے گا۔ شرعیات کو پس پشت ڈال دیرانے اور حق کو بائیں کرے گا۔ اور اعمال شرعی سے باز رہے گا۔ کیونکہ حیب ان کو معلوم ہو گا کہ حکمت کو معافی سے تعلق ہے اور متعلق امور سے بحث سے نہ صورتوں اور ظاہری باتوں سے۔ لہذا وہ یہ سمجھیں گے کہ صورت اور رسمی اور ظاہر و باطن میں ربط ہے۔ اور حکمت ہم کو یہ سکھاتی ہے کہ عمل پر لحاظ نہ کرو بلکہ حقیقت کو دیکھو لیکن حکمت یہ نہیں سکھاتی کہ عمل کو ترک کر دو جیسا کہ ان کا گمان باطل ہے (حکمت یہ سکھاتی ہے کہ اشیاء کی حقیقت کو سمجھو اور بغیر دلیل کے کسی بات کو نہ مانو تو یہ نہیں سکھاتی کہ کسی بات کو مطلقاً نہ مانو اور انکار اور شک کا پہلو ہر بات میں اختیار کر لو) ایسے لوگ حکمت سے بہت بعید ہیں۔ اور ریاضی کی تعلیم اس لئے مقدم رکھی تھی کہ برہان سے انس پیدا ہو۔ جو منطق کی تقسیم و قسموں میں ہے۔ (۱) ایک ایسا غوجی یعنی بحث کلیات خمس۔ (۲) قاطعہ خوریاں یعنی مقولات عشر (۳) ارمیاس یعنی قضایا بحث۔ (۴) قیاس و برہان۔ (۵) وحد و غیرہ (۶) جدل۔ (۷) خطابت۔ (۸) سفسط و مغالطہ۔ (۹) شعر۔ جو انما تعلیمہ سب کے سب منطق میں موجود ہیں کیونکہ تقسیم اوپر سے نیچے کی طرف بڑھنا جیسے تقسیم جنس کی انواع میں اور انواع کی اصناف میں اور صنف کی اشخاص میں اور ذاتی کی تقسیم جنس اور نوع اور فصل میں اور عرضی کی تقسیم خاصہ اور عرض عام میں تجلیل وہ بڑھنا ہے نیچے سے اوپر کی طرف تحدید یعنی حد کا بنانا یعنی وہ جو دلالت کرے مفصلاً کسی شے کے اجزاء مقومہ پر بخلاف رسم کے کہ وہ بھی دلالت کرتا ہے شے کی ذات پر مگر اس کی دلالت مجمل ہوتی ہے جو

برہان ایک مضبوط طریقہ ہے جس سے حق کا وقوف حاصل

ہوتا ہے۔ یہ جملہ اقسام منطق کے ہیں اور انہماک علوم نظریہ اور عملیہ کا بیان ہے۔
 لیکن شیخ مصنف کتاب کی غرض اس کتاب کی تصنیف سے منحصر ہے جو
 تحقیق حقیق پر اور ان کو تہمت کی طرف التفات نہیں ہے جو غفلت
 منق کہ ہوا و تعریفات حدی اور تہمتی بنا بر مذہب مشائخ شیخ کے نزدیک
 باطل ہیں۔ اور شیخ نے قیاس خمس کو بہ ترتیب بیان نہیں کیا۔ اور
 مشمولات کا ذکر کیا۔ کیونکہ اس سے منطق کو صرف یہی فائدہ ہے کہ
 مثالوں کا ذکر زبان ہو جائے مواد مخصوص سے اور یہ شیخ کے نزدیک
 تہمت سے نہیں ہے کیونکہ مثال سے یہ غرض ہوتی ہے کہ ذہن میں جو سنے
 ہیں وہ ماضی ہو جائیں خواہ وہ مطابق مثل کے ہوں خواہ نہ ہوں بلکہ کبھی
 ترک تمثیل بعض وجوہ سے احتیاط کے قریب اور بہتر ہے کیونکہ ذہن کے لیے
 صورتوں کو مواد سے جدا کرنا زیادہ مفید ہے اور اس میں غلطی نہیں ہوتی۔
 کیونکہ ذہن کبھی مواد اور اس کے خصوصیات کی طرف ملتفت ہو جاتا ہے اور
 غرض تمثیل کی قوت ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اگلے لوگوں نے جو وقت سے
 تمثیل دینے کو اختیار کیا تاکہ تمثیل کا مطلب بھی پورا ہو جائے اور صورتیں
 مواد سے بھی جبر در ہیں۔ اور مصنف نے جدل اور خطابت و شعر
 سے بھی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ یہ تینوں فن یقین حاصل کرنے کے لیے
 بکار آمد نہیں ہیں۔ اور باقی چار تہمیں منطق کی پینے قضایا و قیاس و برہان
 اور مغالطہ کو بیان کیا مگر اس میں سے بھی وہی اہم مطالب سے
 ہیں اور ترکیب نفس کے لیے مفید ہیں۔ اور حکمت طبیعی اور الہیاتی تہمت
 مسائل کا ذکر کیا ہے اور ریاضی میں سے کچھ بھی نہیں بیان کیا۔ اس کتاب
 میں نہایت کسی اور تصنیف میں۔ اس لیے کہ مطاریات میں نہایت کہ ریاضی
 کے مباحث کی بنا موہومات پر ہے۔ اب رہا علم علی اس میں سے نہایت
 اشرف بیان عارفوں کی ریاضیات کا ذکر ہے۔ اور کتبیتہ کے ذکر کے بعد
 کی اور ان کے مرتبے ان امور کا ذکر اس کے بعد میں بنا بر فرق ان امور کے
 چونکہ موسوع منطق مقولات تالیف میں اس عقیدت سے کہ

نبہول تک پہنچادیں اور وہ معلوم ہو جائیں۔ اور معقولات، ثانیہ عوارض ہیں جو عارض ہوتے ہیں معقولات اولیٰ کو۔ معقولات اولیٰ ماہیینوں کی صورتیں ہیں عقل میں کلیت اور جزئیت و ذاتیت و عرضیت اور طریقین اور وسط وغیرہ ذالک۔ منطقی کی نظر بالذات معانی سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن معانی کو الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کرتے ہیں خواہ اپنی ہی ذات کے لئے چونکہ عقل اس عالم میں شائبہ تجل سے خالی نہیں یا دوسروں کے لئے تو دوسروں سے جب تک کوئی لغت نہ ہو گفتگو محال ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو لغت کی ضرورت ہی کیا تھی اور اس سے معلوم ہوا کہ صرف لغت کے جاننے پر فخر کرنا بیجا جیسے بعض فخر کرتے ہیں۔ چونکہ تصور مقدم ہے تصدیق پر لہذا بحث تعریفات سے ابتدا کی گئی ہے۔

ہر معنی جس میں غیر شامل ہو۔ پس اس معنی کو اس غیر کی نسبت سے ہم نے معنی منقطع سے موسوم کیا ہے۔

تیسرا ضابطہ ہر حقیقت یا بسیط ہے یعنی اس کا کوئی جز نہیں ہے یا غیر بسیط یعنی وہ جس کے اجزاء ہوں مثلاً حیوان کہ وہ مرکب ہے جسم سے اور اس شے سے جو اس کی حیات کو واجب کرتی ہے۔ اور یہ شے نفس حیوانی ہے۔ اور پہلا (یعنی جسم) جز عام ہے جب جسم کو اور حیوان کو ذہن میں لائیں تو جسم اعم ہے حیوان سے اور حیوان اُس کی نسبت سے منقطع ہے۔

اور معنی کسی خاص شے کا جائز ہے کہ اس کے برابر ہو جیسے نطق کی استعداد انسان کے مساوی ہے یا اس سے اخص ہو جیسے رجولیت انسان سے اخص ہے۔ حقیقت کے کبھی عوارض ہوتے ہیں ایسے عوارض جو اس کی ذات سے

۱۔ مثلاً انسان کے معنی میں غیر انسان یعنی حیوان شامل ہے پس انسان اس معنی سے منقطع ہے۔ ۱۲۔ ش ۱۳۔ واجب فلسفہ کی اصطلاح میں وہ ہے جس کا ہونا ضروری ہو۔ اس کا مقابل متنع ہے جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ ممکن وہ ہے جس کا ہونا نہ ہونا دونوں مساوی ہوں۔ اگر کسی علت سے وجود کو ترجیح ہو تو وہ واجب بالغیر ہو جاتا ہے۔ اگر عدم کو ترجیح ہو تو متنع بالغیر ہو جائیگا۔ ۱۴۔ واضح ہو کہ محکم مطلق خاصہ ذاتی ہے۔ اور محکم مفارق عن مفارق یہ فرق قابل لحاظ ہے۔

جاہو سکتے ہیں منارِق میں مثلاً غمک بالفعل (اس وقت ہنستے ہوئے) انسان یا عرض
منارِق ہے۔ اور کبھی عوارض حقیقت کو لازم ہوتے ہیں۔ اور لازم تمام کو نسبت حقیقت
کے ساتھ وجوب کی ہے۔ مثلاً نسبت زاویوں کی مثلث کے ساتھ۔ کیونکہ یہ نسبت وہم
میں اُس سے دور نہیں ہو سکتی۔ یہ ایسی نہیں ہے کہ کسی بنانے والے نے مثلث کو تین
زاویوں کا بنادیا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کبھی تین زاویہ اُس کو لاحق ہوتے اور کبھی
ند لاحق ہوتے اور مثلث کا تحقق بغیر اس کے ہو سکتا اور یہ نفس حقیقتہ کے اعتبار
سے محال ہے۔ ۱۰

چوتھا ضابطہ ہر حقیقت کے متعلق اگر تم معلوم کرنا چاہو کہ اس کی ذات کو ضرور
کیا لازم ہے بغیر اس کے کہ کوئی فاعل اُس کو اُس کے ساتھ ملا دے اور وہ جو غیر کی طرف
سے اُس کی ذات کے ساتھ الحاق کیا گیا ہو تو تم کو چاہئے کہ صرف حقیقت پر نظر کرو اور
اُس کے سوا ہر چیز سے قطع نظر کر لو پس وہ چیز جس کا حقیقت سے دور کرنا محال ہو
وہ حقیقت کی تابع ہے۔ اور اُس کی واجب کرنے والا ہے۔ اور اُس کی علت نفس
حقیقت ہے۔ کیونکہ سوا ذات کے اور کوئی چیز اس کی وجوب ہوتی تو اس کا لاحق
ہونا اور اس کا (رفع) دور ہونا دونوں ممکن ہوتے۔ اور ہرگز کی نشانیوں سے یہ ہے کہ
اُس کا تعقل کل پر مقام ہے اولاً اور ہرگز کو کل کے تحقق میں دخل ہے۔ اور ایسا ہرگز
سے کوئی شے موصوف ہو مثلاً حیوانیت انسان کے لئے اور شل اُس کو مشائین کے لیے و
ذاتی کہتے ہیں اور ہم اُن اشیاء کو موجب اور عرض لازم اور منارِق کہتے ہیں مثلاً خمر
حقیقت سے تعقل ان کا اور حقیقت کو کچھ دخل اُس کے (عرض) وجود میں ہے۔ اور

۱۱۔ محتوار رفع یعنی غیر منفک ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ کیونکہ مثلث کا تین زاویوں کی شکل ہونا اس کی ماہیت کی جانب سے ہے۔ نہ یہ کہ
کسی نے اوپر سے بڑھا دیا ہو۔ ۱۲۔ م۔

۱۴۔ تحقق کے معنی حقیقت میں کسی شے کا موجود ہونا۔ ۱۲۔

۱۵۔ یعنی جو چیز ذات سے متحدہ ان انفکاک ہے، اُس کی وجوب اور علت خود ذات
سے نہ کوئی اور شے۔ ۱۲۔ م۔

عرض کبھی اعم ہوتا ہے۔ شے سے بڑا
مثلاً استعداد چلنے کی جو شامل ہے انسان اور غیر انسان کو اور استعداد
ضدک خاص انسان کے لیے ہے اور وہ غیر میں نہیں پائی جاتی۔ بڑا
پانچواں ضابطہ | معنی عام کا تحقق ذہن کے باہر نہیں ہوتا کیونکہ اگر تحقق ہو تو ضرور
ہے کہ اُس کی ہیئت تمیز کی جا سکے غیر سے جس کی شہرت اُس کے ساتھ تصور
نہیں کی جا سکتی۔ پس (ا) تخصیص احاد سے مراد ہے کہ جو امور کسی معرفت کی
تعریف میں مذکور ہوں اُن میں سے ہر ایک معرفت سے خصوصیت رکھتا ہے جیسے
انسان کی تعریف میں ناطق ضاحک کا تب متفکر یہ رسم ناقص ہے۔ کیونکہ اس
میں جنس کا ذکر نہیں ہے (ب) تخصیص بعض سے مراد ہے جب کہ بعض اجزا
معرفت سے مخصوص ہوں اور بعض مخصوص نہ ہوں۔ غیر مختص کی مثال جنس ہے۔
مختص کی مثال فصل یا خاصہ ہے۔ جیسے انسان کی تعریف جنس قریب اور فصل سے
حیوان ناطق یہ حد نام ہے یا حیوان ضاحک یہ رسم تام ہے۔ اگر تعریف میں جنس بعید
مثلاً جو ہر ناطق کہیں تو یہ حد ناقص ہوئی اگر کہیں جو ہر ضاحک تو رسم ناقص
ہے۔ اسی طرح اگر بجائے جنس کے عرض عام کو اختیار کریں اور کہیں ماشی ناطق
یہ حد ناقص ہے اور اگر کہیں ماشی ضاحک تو یہ رسم ناقص ہے۔ بڑا

(ج) اجتماع جب کہ نہ احاد مخصوص ہوں معرفت سے نہ بعض بلکہ جب اجزا کو
ملا کے ذکر کریں اُس کو خاصہ مرکبہ کہتے ہیں مثلاً خفاش کی تعریف میں کہیں
طار و لود (بچے جتنے والا پرند) اُن میں سے ہر جز عام ہے خفاش اور غیر خفاش کو
مگر مجموع مخصوص ہے خفاش سے یہ بھی رسم ناقص ہے۔ اور تعریف ضرور ہے
ظاہر تر ہو معرفت سے نہ اُس کے مثل نہ اُس سے پوشیدہ تر ہو۔ (تعریف خواہ حدی ہو
خواہ رسمی) اور نہ ایسی چیز سے تعریف کی جائے جس کو خود معرفت کے ذریعہ سے
پہچانیں ہم کہتے ہیں کہ باپ کی تعریف اس طرح کہ وہ جس کے بیٹا ہو صحیح نہیں ہے۔

۱۵۔ ہویت سے ذات شے مراد ہے جس کی طرف اشارہ جس یا عقل لفظ ہو یعنی ضمیر
واحد ذکر غائب (وہ) سے ہو سکے۔ ۱۲۔

مسمیٰ کے سبب سے نام ہوں تو اُن کو متراذون کہتے ہیں۔ اور اگر مسمیات کسی اسم کے بہت ہوں اور ایک ہی معنی سے اُس اسم کا وقوع اُن مسمیات پر نہ ہو تو اُس کی مثالوں کو مشترک کہتے ہیں۔

جب اسم کا اطلاق سوا اپنے معنی کے کسی اور کے لئے ہو مثلاً بہت کے لحاظ سے (جیسے گھوڑے کا اطلاق گھوڑی کی تصویر پر) یا مجاورت (ہمسائیگی) کے لحاظ سے جیسے پرنا لہ اور پانی۔ یا ملازمت کے لحاظ سے (جیسے اطلاق کل کا جبر پر اور سبب کا مسبب پر یا بالعکس) تو اس کو اطلاق مجازی کہتے ہیں۔

چھٹا ضابطہ | (منطق کی کیوں ضرورت ہے) انسان کے معارف (معلومات) سب بدیہی نہیں ہیں بلکہ بعض معارف فطری ہیں۔ اور بعض غیر فطری ہیں۔ اور جنہوں کے لئے جب کافی نہ ہو۔ تنبیہ (آگاہ کرنا) یا دل میں پڑ جانا اور نہ (بجہول نامعلوم) ان میں سے ہو جو مشاہدہ سے مل سکے تو اس کے ساتھ ملحق ہے۔ و دہیز جو بڑے بڑے مکیموں کے لئے مخصوص ہے (یعنی مثل معرفت نفس و نقل و نور مجروح و بطریق ریاضت اور مجاہدہ حاصل کیئے جاتے ہیں) پس ضروری ہے اُس کے لئے ایسے معلومات جو جنہوں تک پہنچائیں۔ اور یہ معلومات مرتب ہوں ایسی ترتیب سے جو مقصد تک پہنچائے۔ اور انتہا ان معلومات کی مجہول کے روشن کر دینے کے لئے فطریات میں ہوا اور ہر مطلوب انسان کے لئے مالا تینا ہی سلسلہ کے حصول پر موقوف نہیں ہے اور نہ حاصل ہو سکتا اس کا علم پہلے سے ہے۔

ساتواں ضابطہ | (تعریف اور اس کے شرائط) جب کوئی چیز کسی شخص کو پہنچوائی جائے جس کو وہ نہ پہچانتا ہو چاہئے کہ تعریف ایسے امر سے ہو جو اُس کے لئے مخصوص ہے۔ یا تخصیص احاد یا تخصیص بعض یا اجتماع۔

اضافیات کی تعریف کے لئے چاہئے کہ اُس کی حدود میں وہ سبب لیا جائے جس سے اضافت واقع ہوئی (جب متضائفین کی تعریف ایک دوسرے سے نہیں ہوتی چاہئے کہ اُن کی تعریف اضافت سے مجرول لیا جائے) مثلاً باپ کی تعریف مشتقات کی تعریف کے لئے چاہئے

۱۱۔ متراذون کا مثال جیسے لیدت اور اسد شیر کے لئے ۱۲۔

۱۳۔ مشترک کی مثال جیسے عین باصرہ اور جاریہ کے لئے ۱۴۔

کہ اُس کی حدوں میں وہ چیز لی جائے جس سے اشتقاق ہوا ہے مع اس امر کے جو اُس کی حد میں ہو مقامات اشتقاق کے لحاظ سے (باپ ایک حیوان ہے جس کے نطفے سے مثل اسی کے ایک اور حیوان پیدا ہوتا ہے۔ اسی حیثیت سے اس کو باپ کہتے ہیں ۱۲) مثلاً سیاہ کی تعریف -

سیاہ وہ شے ہے جس میں سیاہی قائم ہو اس اعتبار سے کہ اُس میں سیاہی قائم ہے اس کو سیاہ کہتے ہیں۔ شارح لکھتے ہیں کہ اسود (سیاہ) یعنی وہ شے جو سیاہی سے موصوف ہے۔ اُس کے دو اعتبار ہیں اول یہ کہ مع صفت سیاہی کے لیا جائے دوم یہ کہ مجرد لیا جائے لیکن جس چیز کی تعریف کرنا ہے وہ اول ہے یعنی موصوف مع صفت نہ کہ دوسرا یعنی مجرد

فصل (حد و حقیقی میں تعریف کے حق کا ادا ہونا سخت دشوار ہے اس لئے کہ حقیقت پر مطلع نہ ہونے سے اکثر غلطیاں واقع ہوتی ہیں بخلاف حد مفہومی کے جس میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ اور علوم میں اُن کا فائدہ تعریف حسب حقیقت سے کچھ کم نہیں ہے) بعض لوگوں نے یہ اصطلاح قرار دی ہے کہ جو قول دلالت کرتا ہے کسی شے کی ماہیت پر اُس قول کا نام حد ہے۔ اس لئے کہ مدافع ہوتی ہے اس لئے کہ جو چیز محدود کی ذات میں داخل نہ ہو وہ حد میں لے لی جائے یا جو چیز محدود کی ذات میں داخل ہو وہ داخل جائے۔ ایسی تعریف کو مابین میں صفت مذکورہ ہو اس کو مانع و جامع کہتے ہیں۔ حد کے لغوی معنی روکنے کے ہیں۔ حد ذاتیات پر دلالت کرتی ہے۔ ایسے ذاتیات جو شے کی حقیقت میں داخل ہیں۔ اور جو تعریف حقیقت کی ایسے عوارض سے کی جائے جو حقیقت سے خارج ہیں اس کا نام زحمہ ہے۔ معلوم ہو کہ مثلاً جسم کے لئے بعض ثابت کرنے والوں نے بجز ثابت کیا ہے جس کے وجود میں بعض شک کرتے ہیں اور بعض اس سے انکار کرتے ہیں زاور تم عنقریب اس بجز کو پہچانو گے) پس جمہور کے نزدیک یہ بجز مسمی کے مفہوم سے نہیں ہے۔

۱۵۔ جسم معلوم اول اور دوسرے مشائین کے نزدیک ہیولی اور صورت سے مرکب ہے۔ متکلیف کو ہیولی اور صورت کے وجود میں شک ہے اور بعض متکلیفین نے ان کے وجود سے باطل نکال دیا ہے۔

بلکہ اس مسئلے کا اسم مجموعہ لوازم کے لئے جس کا انھوں نے تصور کیا ہے۔ وضع کیا گیا ہے۔ پھر پانی یا ہوا ان میں سے ہر ایک کے لئے اگر ثابت کیا جائے کہ اس کے لئے جز غیر محسوس ہے تو اس سے بعض لوگ انکار کرتے ہیں۔ ان اجزاء ہیولی اور صورت سے کوئی جسم کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ اگر کل حقیقت جسم کے اجزاء سے کوئی جسم ہو یعنی مرکبات میں تو اس کا وہی حال ہے جو پہلے بیان ہوا۔ (یعنی لفظ جسم اور ظاہری کے لئے موضوع ہے نہ کہ وہ اجزاء جو مثل ہیولی اور صورت کے ظاہر نہیں ہیں) انسان نے اس حقیقت ہر میہ سے سوائے ان امور کے جو ان پر ظاہر ہیں اور کچھ تصور نہیں کیا اور ان کے نام رکھنے میں واضع کا یہی مقصود تھا۔ جب کہ محسوسات کا یہ حال ہے تو وہ جو بہرہ بن کی کہ اہم صفت اصلاً محسوس نہیں ہے ان کا کیا حال ہو گا۔ پھر جب کہ انسان کی وحدت جس سے اس کی الہانیت کا تحقق ہوا ہے سوائے اس کی نفس ناملفظ کے اور کچھ نہیں ہے۔ اور وہ مشائین کے لئے عموماً و خصوصاً مجبول ہے۔ جس حقیقت سے انھوں نے اس کی حیوان ناطق قرار دی ہے (حیوان نامعلوم ہے کیونکہ وہ ایک حقیقت ہر میہ ہے جس کا ایک بلز جسم ہے اور جس کی یہ شان ہو اس کی حقیقت کا کیا پتا لگے۔ صرف امور ظاہری معلوم ہیں جس کا ذکر ہو چکا ہے) اب رہی استدلال نطق وہ حقیقت انسانیہ کے تابع ہے اور حقیقت نفس جو ان کا مبدا ہے وہ سوائے لوازم اور عوارض کے نہیں پہچانی جاتی اور کون سی چیز انسان سے قریب تر ہو سکتی ہے اس کی نفس سے اس کا یہ حال ہے تو اس کے سوا اور اشیاء کا کیا حال ہو گا۔ (یعنی جو اہر عقلیہ جس کا کسی شے سے تعلق اصلاً نہیں ہے)

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ وہ کہتے ہیں کہ جسم اجزاء را تجزئ سے بنا ہوا ہے۔ تدایس و بعض اس کے قابل تھے کہ جسم نفس مقدس اور یہ ثابت نیز متغیر ہے اس کا ذکر اس کتاب کے تیسرے مقالہ کی تیسری فصل میں آیا گیا۔ مذہب جمہور کا یہ ہے کہ یہ جز غیر محسوس مثلاً ہیولی یا صورت مسلماً یعنی جسم کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ پس اس رسم کا اطلاق رسم مجموعہ لوازم متصورہ پر ہے یعنی مجموعہ لوازم محسوسہ جسم کے جن کا دراک جس سے ہوتا ہے۔ ۱۱

۱۵۔ حکمائے قدیم اگلے لوگوں سے اور متکلمین پچھلے لوگوں سے۔ ۱۲

۱۶۔ حاصل کام یہ ہے کہ انسان کی تحدید میں حیوان ناطق کہا گیا ہے۔ یہ دونوں جز جمہور کا ہیں

اور اُن کی حقیقت محسوس ہے لامحالہ اُن کی معرفت اس طریقہ سے جس کا ذکر ہو اس سخت دشوار ہے) ہم جو کچھ اس بحث میں واجب ہے اُس کا ذکر کریں گے تیسرے مقالہ کی تیسری فصل میں۔

قاعدہ اشراقیہ (تقرین کے باب میں مشائیوں کے قاعدے کا ابطال) مشائیوں نے تسلیم کیا ہے کہ کسی شے کی حدام میں ذاتی عام اور ذاتی خاص کا ذکر کیا جاتا ہے وہ ذاتی عام جو کسی اور ذاتی عام کا جزو نہ ہو یعنی جنس قریب ہو (جیسے حیوان)

ابتداءً عارضہ صغیر گذشتہ: خصوصاً ناطق جس سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے کیونکہ حقیقت نفس معلوم نہیں ہے۔ صاحب تعلیقات کہتے ہیں کہ تحقیق اس مقام کی ایک مقدمہ کی مستدی ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ حکمانے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ جنس بقیاس اپنی فصل کے عرض لازم ہوتی ہے جیسے فصل بھی بقیاس اپنی جنس کے عرض مفارق ہوتی ہے پھر یہ کہا ہے کہ جنس مرکبات خارجیہ میں مادہ سے متحد ہے۔ اور فصل بذات سے ان دونوں قولوں سے یہ لازم آتا ہے کہ جو اہر کے فصول مرتبہ ذات میں جوہر نہیں ہوتے۔ اگرچہ جوہریت اُن کے لئے نفس الامر میں صادق ہو۔ اور انہیں جوہر نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اعراض ہوں یا باقی مقولات عرضیہ کے تحت میں ہوں۔ تاکہ لازم آئے تقدم جوہر یعنی نوع مرکب کا عرض کے ساتھ کیونکہ اکثر بسیط حقیقتیں اجناس عالیہ سے کسی جنس کے تحت میں مندرج نہیں ہیں۔ اور اس کی ضرورت کی ہے۔ شیخ الرئیس نے کتاب شفا کے فاطیغہ یا اس میں بلکہ لازم یہ ہے کہ جس کسی کی حد نوعی ہو واجب ہے کہ وہ اجناس عالیہ سے کسی کے تحت میں مندرج ہو۔ اور یہ لازم نہیں ہے کہ ہر شے کی حد ہو نہیں تو لازم آئیگا۔ اور یا تسلسل بلکہ اکثر میزیں ایسی ہیں جو بذات خود پہچانی جاتی ہیں نہ کہ حد سے پہچانی جائیں مثلاً وجود اور اکثر و بدائیات اور انسان مرکب ہے بدن سے جو اس کا مادہ ہے۔ اور نفس سے جو اس کی صورت ہے۔ اور نفس کی جوہریت پر برہان دی گئی ہے۔ اور یہ کہ وہ مجرد ہے مادہ سے اور بعد غرابی بدن باقی رہتی ہے۔ براہین قطعیہ سے ثابت ہے اور یہ سبہ اور اس کے منافی ہیں کہ نفس جسم کی صورت نوعی ہے۔ کیونکہ صورت اپنے تشخص کے لئے مادہ کی محتاج ہوتی ہے۔ بقدر حاجت تعلیقات سے لکھا گیا۔ ۱۲۔

یعنی اُس حقیقت کو کہ کاہن بیان کیا ہے جو اب میں ماہو (وہ کیا ہے) کے جس کو وہ لوگ جنس کہتے ہیں یعنی جنس قریب کیونکہ یہ قید لگائی ہے کہ کسی دوسرے ذاتی عام کا جز نہ ہو تاکہ اس قید سے جنس بعید خارج ہو جائے مثل جسم کے کیونکہ اگرچہ وہ بھی ذاتی عام ہے حقیقت نوع کی مگر وہ جز ہے دوسرے ذاتی عام یعنی حیوان کا۔ اور شے کا ذاتی خاص کو فصل کہتے ہیں۔ ان دونوں کا تعریف میں نظم ہوتا ہے۔ اور اُس شے سے غیر ہے۔ چونکہ اس شے کا کوئی نظم نہیں ہے (یعنی جنس قریب اور فصل کا تعریف میں نظم ہوتا ہے تعریف میں نظم اور ترتیب صناعتی ہے اور اس مذکور میں کوئی نظم نہیں ہے) اس کو ہم نے انہی کتابوں میں دوسرے مقالوں میں بیان کیا ہے۔ (اور مشہور ہے) ہے کہ جنس ایک کلی ہے۔ ایسا اور ایسا اور فصل کلی ہے۔ ایسا اور ایسا لہذا اُس کے ذکر کو ہم نے یہاں ترک کیا) پھر مشائیوں نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ مجہول تک معلوم سے رسانی ہوتی ہے (اور یہ علم چاہیے کہ پہلے سے ہو) پس ذاتی خاص کسی شے کا جس کو کوئی شخص نہ جانتا ہو دوسری جگہ سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ (کیونکہ دوسری جگہ موجود ہی نہیں ہے) کیونکہ اگر اور کسی جگہ سے اس کے ذہن میں ہے اور اس لئے اس کو پہچانا تو وہ اُس شے سے مخصوص نہیں ہے۔ اور ہم نے اُس کو اُس شے کے لئے خاص فرض کیا۔ (حفت یعنی یہ خلاف فرض ہے) اور اگر اس چیز سے خاص ہے مگر حس پرتا ہر نہیں ہے اور نہ معہود ذہن ہے تو مجہول ہے مع اس شے کے (تو اس سے تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ معترف چاہے کہ معترف سے پہلے ہو) اگر اس خاص کی بھی تعریف کی جائے اور تعریف امور عام سے کی جائے (جو امور عام اس میں داخل ہیں اور غیر میں بھی داخل ہیں اس پر بھی صادق آتے ہیں اور دوسرے پر بھی صادق آتے ہیں) جو اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے تو یہ تعریف نہ ہوئی (اس لئے کہ غیر میں بھی وہی امور موجود اور مشترک کا امتیاز ممنوع ہے) اور جز خاص کا حال پہلے بیان ہو چکا (کہ وہ نہ حس پرتا ہر ہے نہ کسی اور طرح معلوم ہے) پس عود کرنا ہو گا اور محسوس اور ظاہر کی طرف دوسرے طریق سے اس کے سوائے چارہ نہیں ہے۔ (خواہ وہ امور مشاہدہ اور کشف سے معلوم ہوں خواہ محسوس ہوں) اگر یہ امور

محسوس اور ظاہر جس چیز کی تعریف کرنا ہے اس سے سب کے سب مخصوص ہوں مجموعی حیثیت سے اس کی کنہ اُس کے بعد معلوم ہو جائیگی۔ یعنی مقالہ سوم کی تیسری فصل میں۔ حاصل اس بیان کا یہ ہے کہ جو مرکب حقیقتیں ہیں اُن کی تعریف بسیط حقیقتوں سے ممکن ہے۔ جس کو بسیط حقیقتوں کا تصور جدا جدا ہو وہ کسی جگہ ان کے اجتماع کو بھی پہچان سکتا ہے پھر جس کسی نے ذاتیات سے تعریف کی اُس کو امان نہیں ہے وجود سے ایک اور ذاتی کے جس نے غفلت کی ہے۔ جو شخص طالب شرح ہو یا نزاع کرنا چاہے تو اس کو یہ حق ہے کہ مطالبہ کرے تو تعریف کرنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر کوئی اور صفت ہوتی تو مجھے اُس پر اطلاع ہوتی کیونکہ چیزوں کی اکثر صفتیں ظاہر نہیں ہیں اور یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اگر اس شے کی کوئی اور ذاتی صفت ہوتی تو ہم ماہیت کو بغیر اس کے نہ پہچان سکتے۔ اگر تالی کی نفی کی جائے اور یہ کہا جائے کہ حقیقت اُسی وقت پہچانی جاسکتی ہے جب کہ اس کے تمام ذاتیات پہچان لیے جائیں جب قدح کی گئی ہے کہ اور ذاتی کا موجود ہو نا جائز ہے جس کا اور اک نہیں ہوا ہے تو حقیقت کی معرفت یقینی نہیں ہے پس صاف ظاہر ہو گیا کہ ایسی حد کا پیش کرنا جس کا مشائین نے التزام کیا ہے ممکن نہیں ہے۔ اور ان کے صاحبِ ارسطالما لیس نے خود اس کی صعوبت کا اعتراف کیا ہے۔ پھر

۱۵۔ کہنے والا کہے کہ شے کی ماہیت ہی میں تو کلام ہے کہ اس کو نہیں پہچانا کیونکہ جب مُعَرَّفِ مسلم نہیں ہے تو مُعَرَّف کو ہم کیوں مانیں۔ ۱۲۔

۱۶۔ شاح نے بعض امور کا ذکر کیا ہے جس کا ایراد مناسب ہے۔ پس جب ایسی حد غیر ممکن ہے جس کا مشائین نے التزام کیا ہے اور وہ اس کی صعوبت کے خود مقرر ہیں۔ لہذا تعریف ایسے امور سے ہمارے نزدیک مناسب ہے۔ جس کا مجموعہ کسی شے پر صادق آتا ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف یہ حد کہلا ہو بشرہ چوڑے ناخون کیوں کہ گوان میں سے بعض امور اور حیوانات مثلاً ہاتھیوں میں بھی پائے جاتے ہیں لیکن مجموعہ کہیں نہیں پایا جاتا یہ انسان ہی سے مخصوص ہے۔ اس سے اُس کا امتیاز اور چیزوں سے ہو جاتا ہے۔ اور یہ قدح نہیں ہو سکتی کہ جائز ہے مجموعہ کسی اور ماہیت میں پایا جائے جس کو ہم نہیں جانتے۔ اور نفی نہیں ہے

حاشیہ متعلق قاعدہ اشراقیہ:- مشائخوں نے تسلیم کیا ہے کہ بھول تک معلوم سے رسائی ہوتی ہے۔ انہی یہاں سے مشائخین کے قاعدہ کا نقص شروع ہوتا ہے۔ یہ کہ معرفت بھول نظری قصوری نہیں حاصل ہو سکتی مگر علوم سابقہ سے۔ معلوم ہو کر اُن کے قاعدہ پر جو اشکال وارد ہوتے اس کی دو جہتیں ہیں۔ ایک معرفت رب الفتح معنی دریافت اور وہ یہ کہ مطلوب یا تو معروف ہے پس اُس کی معرفت حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے یا بھول ہے اس کا طلب کرنا طلب بھول ہے یہ بھی محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ من وجہ معروف ہے اور من وجہ بھول ہے۔ دوسری جہت معرفت (بالکسر بمعنی دریافت) جس کو مصنف نے بیان کیا ہے۔ حاصل تقریر یہ ہے کہ ذاتی جس کو لوگ فصل کہتے ہیں اس کی معرفت محال ہے کیونکہ اگر اُس کی تعریف ہو سکے تو یا وہ اور کہیں موجود ہو گا اگر ایسا ہو تو وہ اس موضوع سے خاص نہ ٹھہرا بلکہ عام ہوا۔ یا اُس کی تعریف کی۔ اور چیز سے معلوم ہو۔ پس یا تو امور عامہ سے اُس کی تعریف حاصل ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کہ صعوبت حد کی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے ہے نہ کہ مفہوم اور معنی کے اعتبار سے۔ پس اگر انسان سے تعبیر کی جائے۔ حیوان ہونے والا سید سے قد کا کھلے چہرے والا تو یہ حتام ہے۔ اس اصطلاح کا کوئی مانع نہیں ہو سکتا۔ اور جائز نہیں ہے کہ اُس کو اس طرح بدلیں کہ حیوان ناطق چوڑے ناخنوں والا۔ کیونکہ جو کچھ پہلی حد میں بیان ہوا ہے وہ مفہوم و معنی کے موافق ذاتی ہے۔ اور حد کے ذاتیات کا بدلنا جائز نہیں ہے۔ نہ اُس سے بڑھانا نہ گھٹانا۔ اور یہ رسم نہیں ہے۔ کیونکہ رسم لوازم سے ہوتا ہے۔ اور رسم (رسم کرنے والا) اس طرح تعریف کرتا ہے کہ یہ رسم ان محمولات کے لئے ہے۔ بلکہ ایسے امر کے لئے جس کی طرف ذہن ان محمولات سے منتقل ہوتا ہے۔ بخلاف اُس حاد (حد کرنے والے) کے ہو معنی سے تعریف کرے کیونکہ رسم (نام) اُس کے نزدیک اُن محمولات کے لئے ہے اور یہ سب کے سب ذاتی ہیں حسب مفہوم پس حد حسب مفہوم صحیح تر ہوتی ہے۔ حد حسب الحقیقت سے اور اس سے فائدہ تمام حاصل ہوتا ہے۔ اور

اور یہ غیر ممکن ہے کیونکہ وہ غیر پر بھی صادق آئیگی۔ اور معرفت ایسا نہیں ہوتا کہ وہ غیر پر صادق آئے یا کسی امر خاص سے تعریف ہوگی اور اس کا حال بھی وہی ہوگا جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کیونکہ وہ شامل ہوگی ایسی چیز کو جس کا حال مثل پہلے جزو خاص کے ہے۔ پس یہی باقی رہتا ہے کہ مجہول تصوری کی تعریف امور محسوسہ سے ہو۔ اور ممکن ہے اس شق آخر کے فاسد ہونے کی تفسیر بھی یعنی ذاتی خاص کی تعریف امر خاص سے کیونکہ اگر وہ کسی اور

بغیر حاشیہ صحت گذشتہ ہوتا ہے اور مطارحات میں مصنف نے جو کلام کہا ہے اس کے یہی معنی ہیں جو بیان ہوئے۔ مصنف نے گویا بحث تصورات کو تمام کیا۔ اور
 اکتساب تعریف کا قول شایع سے جس کو ترکیب تعیدی کہتے ہیں اس کی تقسیم ہوتی ہے۔ حد اور رسم اور مثال و جہمہ ہے۔ کہ معروف یا مرکب ہے جنس قریب یا بعید سے اور فصل قریب سے یا نہیں مرکب ہے اور اول حد ہے اور دوسرا یا مرکب ہے۔ جنس قریب یا بعید اور عرض عام اور خاص یا خواص سے۔ یا نہیں اول رسم ہے اور دوسری مثال ہے جیسے نفس کی تعریف میں لیکن نسبت نفس کی بدن سے ایسی ہے جیسی نسبت بادشاہ کو ملک سے ہوتی ہے۔ جب مصنف کو فراغت ہوئی تصورات کی بحث سے تو اب وہ امور شروع کیے جن کا تعلق تصدیقات سے ہے جس کو ترکیب غیر کہتے ہیں اور اس کا اکتساب حجت سے ہوتا ہے۔ حجت منقسم ہے۔ قیاس و استقراء و تمثیل میں اور ضرر کی وجہ ان تینوں قسموں میں اس لئے ہے کہ حجت اور مطلوب میں ایک دوسرے کو مستلزم ہے تو ضرور ہے کہ ان میں کوئی عہدہ تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک فطری جس کا علم انسان کی فطرت میں داخل ہے اس کے لئے کسی دلیل اور حجت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی دو قسمیں کی گئی ہیں ایک جلی جو بالکل ظاہر ہو اس کے لئے ادنیٰ تنبیہ کی بھی ضرورت نہ ہو۔ دوسری خفی اس کے لئے فی الجملہ تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً زوج کے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں۔ دوسری تصدیق غیر فطری جس کو کسی کہتے ہیں اس کے لئے دلیل اور حجت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی کو شایع بیان کرتے ہیں۔ اور اول کو یہ سبب ظاہر ہونے کے یہاں ترک کر دیا۔ ام

جیکہ مفہوم ہو تو خاص نہ ٹھہرایس اس کی تعریف درست نہ ہوئی نہیں تو
اُس کا اشتخاص معلوم ہو گا تو یہ ذاتی خاص پہلے ہی سے معلوم تھا۔ قبل
اس کے کہ اُس کی تعریف امر خاص سے کی جائے پس اُس سے تعریف نہیں
ہو سکتی اور اس میں بحث کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ بساط عام اس سے
کہ وہ حد و کے اجزاء ہوں یا نہ ہوں اور وجوہ سے پہچانے جاتے ہیں سو اُن
امور کے جن کا مذکور ہوا منجملہ وہ امور ہیں جن کو شیخ الرئيس نے حکمت مشرقیہ
میں بیان کیا ہے کہ اشیاء مرکبہ کے حد و دکبھی ایسے ملتے ہیں جو جنس اور فصل
سے مرکب نہیں ہوتے اور بعض بساط کے لوازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن سے
ذہن اُن کو سمجھ لیتا ہے عین ملزومات میں اور اُن کی تعریفیں تعریفات مدیہ
سے کچھ کم نہیں ہوتیں یہ شیخ کی عبارت ہے۔ اور مصنف نے کتاب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تناسب ہو یا تو ایک دوسرے پر شامل ہو یا بغیر اس کے۔ لیکن جو
بالاشتغال ہو۔ پس اگر حجت مشتمل ہو مطلوب پر تو اس کو قیاس کہتے ہیں۔ کیونکہ قیاس کے
ذریعہ سے کلی کا حکم جزئی پر جاری کیا جاتا ہے۔ پس یہ معنی تناسب ہے کہ ایک شے کو دوسرے
کی طرح اندازہ کریں۔ یہی مفہوم قیاس کا ہے اذ روئے لغت جیسے کہا جاتا ہے کہ ایک جوئی کو
دوسری سے ناپ لیا۔ یعنی دونوں کو تلے اوپر رکھ کے اندازہ کر لیا۔ یا مطلوب حجت پر
مشتمل ہو تو اُس کو استقرا کہتے ہیں کیونکہ اس میں جزئیات کا تتبع کیا جاتا ہے جس طرح
گاؤں گاؤں پھرتے ہیں پہلے ایک گاؤں میں گئے پھر دھان پھل کے دوسرے گاؤں میں گئے اسی طرح
تتبع جزئیات کا یکے بعد دیگرے کیا جاتا ہے تاکہ کلی حاصل ہو۔ پس مطلوب یعنی کلی شامل ہے
حجت میں یعنی جزئیات میں۔ یا بغیر اشتغال ہو ضرور ہے کہ اس صورت میں کوئی امر ہو جو دونوں
میں شامل ہو ایک دوسرے سے نسبت رکھتا ہو۔ اور ایک کا دوسرے پر قیاس کیا
جائے اُس کو تمثیل کہتے ہیں۔ جو

یہ تینوں صنفیں ہیں تو میں نہیں ہیں کیونکہ ایک ہی حجت کبھی ایک اعتبار سے
قیاس ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار سے استقرا مثلاً قیاس مقسم یعنی استقرا تمام یا بعض
برہان جس میں مثال کا ذکر بطور حشو کے ہو۔ ۵۱۲

مطارحات کو دوسری مشرّع میں محل شارح کی بحث میں اس کا ذکر کیا ہے۔
 لہذا صراحت کی ہے شیخ ابو علی نے کراریں یعنی اصول و علامات اس کو
 مشرفین کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ مجرد اور ناتمام متفرق طور سے
 پائے جاتے ہیں کیونکہ بساط کی تعریف حدی نہیں ہو سکتی بلکہ رسم ہو سکتی
 ہے "ا میں کہتا ہوں کہ کراریں ہمارے پاس موجود ہیں اور اُس میں اُن کا
 ذکر نہیں ہے۔ جیسا کہ اُس نے بیان کیا ہے بلکہ جو ہم نے بیان کیا ہے۔
 شاید اُس کا مقصد اختصار ہو غرض یہ ہے کہ معرفت بساط کی آثار اور
 لوازم سے ہوتی ہے اور وہ ایسی معرفت ہوتی ہے کہ اُس معرفت سے کم نہیں
 جو محدود سے ہوتی ہے۔ کیونکہ بعض لوازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن سے
 ذہن عین ملزومات کو شناخت کر لیتا ہے۔ جیسے معرفت کسی شے کی
 علت موجبہ کی ذات کی اُس کے معلول سے ہو جاتی ہے مثلاً ہم نے قوی کو
 اُن کے افاعیل سے پہچان لیا یا گرمی سے آگ کو جان لیا اور تری سے
 فوات مرطیہ کو یا ادراک کلیات جو ہر ناطق یعنی وہ جس کے ساتھ قوت
 وراک ہے۔ اور معرفت کے طریقوں سے ایک طریقہ قسمت ذاتیہ ہے۔
 مثلاً لیکن کہ جو ہر یاد و بعد ہے یا نہیں ہے پہلا جسم ہے اور جسم یا نو
 کرنے والا ہے یا نہیں ہے پہلا جسم نامی ہے اور اسی طرح جسم نامی یا حساس
 ہے یا نہیں ہے اور پہلا یعنی جسم نامی حساس حیوان ہے۔ اور معرفت کا
 ایک طریقہ تحلیل ہے۔ اور وہ عکس تقسیم کا ہے کیونکہ وہ نیچے سے اوپر کو
 چلتا ہے۔ اور تقسیم اوپر سے نیچے کو چلتی ہے۔ پہلا طریق انلاطون کا ہے
 اور دوسرا رسطا طالیس کہ ہے۔ اور دونوں صحیح ہیں کیونکہ ان سے ذاتی
 اعم اور ذاتی انخص پر اطلاع ہو جاتی ہے اور یہ دونوں جنس و فصل سے قریب
 ہیں۔ جن سے حد نام بنتی ہے۔ بلکہ ایک طریقہ دوسرے طریقہ سے جدا نہیں
 ہو سکتا جیسے کہ ابو نصر فارابی نے اُس مقالہ میں کہا ہے جہاں دونوں
 حکیموں کی رایوں کو جمع کیا ہے۔ تعلیقات

مقالہ دوم

حجتین اور اُن کے مبادی یعنی قضیہ اور اُس کے اصناف اور یہ مقالہ
چند ضابطوں کو شامل ہے۔

ضابطہ پہلا :- (قضیہ کے رسم اور قیاس اور دونوں کی صنفیں۔ قضیہ جزر
ہے اور قیاس کل ہے اس لئے پہلے قضیہ کو بیان کیا) قضیہ ایک قول ہے جس کے
کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہنا ممکن ہے (لفظ قول سے مفردات یعنی تصورات
اس تعریف سے نکل گئے۔ اور باقی عبارت سے مرکبات انشائیہ جیسے امر و نہی
واستفہام و التماس اور تہی اور ترجی و تعجب اور قسم اور ندایا مثل اُن کے نکل گئے
کیونکہ ان میں احتمال صدق و کذب کا نہیں ہو سکتا۔ واضح رہے کہ یہ تعریف لفظ
خبر کی شرح ہے نہ تعریف اُس کی ماہیت کی کیونکہ صدق و کذب کی تعریف بغیر خبر
مطابق واقع اور غیر مطابق واقع سے نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ دونوں امر خبر کے اعراض
ذاتی سے ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو تعریف دوری ہو جاتی)۔

قیاس یا ایک قول ہے مؤلف قضایا سے کہ وہ تسلیم کر لئے جائیں تو اُن
سے ایک اور قول لازم آئے۔

(قول قیاس کی جنس ہے جو مسموع اور ذہنی دونوں پر بولا جاسکتا ہے۔
اور تالیف قضایا سے ایک قضیہ تعریف سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی قضیہ
سے بذات خود اُس کے لوازم عکس و عکس نقیض وغیرہ نکل سکتے ہیں)۔

وہ قضیہ جو تمام قضایا سے زیادہ بسیط ہے وہ حلیہ ہے (کیونکہ جب ادوات
ربط کو حذف کر کے اس کی تحلیل کی جاتی ہے تو وہ مفرد رہ جاتے ہیں نہ دو قضیہ جیسے
شرطیات میں ہے) حلیہ ایسا قضیہ ہے جس میں حکم کیا جاتا ہے کہ دو چیزوں سے
ایک شے دوسری شے ہے یا نہیں ہے۔ مثلاً انسان حیوان ہے یا نہیں ہے۔ محکوم
علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔

کبھی دو قضیوں سے ایک قضیہ حاصل کیا جاتا ہے اس طرح کہ ہر ایک
اُن میں سے قضیہ نر ہے۔ اور اُن میں ربط دے دیا جائے۔ اگر ربط لازم کا ہو تو اُس کو

ہم کہیں یہ عدد یا زوج ہے یا فرد اور جائز ہے کہ اُس کے اجزاء دو سے زائد ہوں مثلاً یہ
 شکل یا مثلث ہے یا مربع یا مخمس لکو
 حقیقہ وہ قضیہ ہے کہ نہ اجتماع اس کے اجزاء کا ممکن ہے نہ ایک سے
 خالی ہونا۔ (مثلاً یہ عدد یا زوج ہے یا فرد) اگر ارادہ کیا جائے کہ حقیقہ سے ایک قیاس
 بنایا جائے جس میں استثنا کیا جائے ایسی چیزوں کا جن میں اتفاق نہیں ہے (جیسے وہ
 زوج ہے یا فرد ہے یا جنس ہے) تو لازم ہوگا نقیض باقی کا (جیسے پس فرد نہیں ہے پس زوج
 نہیں ہے یا پس چار جو باقی رہے نوع فصل خاصہ عرض عام نہیں ہے) یا نقیض اُس کا
 جن میں اتفاق ہے (یعنی اور استثنا کیا جائے نقیض اُس کا جس کا استثنا کیا گیا ہے۔
 نقیض اُن چیزوں کا جن میں اتفاق ہے جیسے ہم کہیں لیکن وہ زوج نہیں ہے یا فرد
 نہیں ہے پس لازم آئے گا عین باقی جیسے پس وہ فرد ہے یا پس وہ زوج ہے) اور اگر کسی
 جزوہ گفتا ہوا اور استثنا کیا جائے ایک کے نقیض کا (جیسے ہم کہیں جنس نہیں ہے) تو باقی
 رہے گا منفصل باقی میں (جیسے ہم کہیں پس وہ یا نوع ہے یا فصل ہے یا خاصہ ہے یا عرض عام ہے)
 کبھی مرکب ہوتا ہے منفصلہ دو متصلہ قضیوں سے جیسے اگر جب کبھی آفتاب
 طالع ہو گا دن موجود ہو گا یا پس جب کبھی آفتاب غروب ہو گا رات موجود ہو گی۔
 کبھی مرکب ہوتا ہے اُن دونوں سے ایک منفصلہ جیسے یا تو جب آفتاب طالع ہو گا
 دن موجود ہو گا یا جب آفتاب غائب ہو گا رات موجود ہو گی۔ اور ان میں اکثر تصرفات
 ہوتے ہیں (یعنی متصلہ اور منفصلہ کی ترکیب میں بہت تصرفات ہیں۔ یہ سب پندرہ
 ہیں کیونکہ دونوں قضیہ یا تو دونوں حلیہ ہوں یا دونوں متصلہ ہوں یا دونوں منفصلہ
 ہوں یا حلیہ اور متصلہ ہو یا حلیہ اور منفصلہ ہو یا متصلہ اور منفصلہ ہوں۔ اور ہر شرطیہ
 کے چھ اقسام ہیں۔ لیکن جب کہ مقدم تالی سے یا طبع میسر ہو جیسے وضع میں امتیاز ہے
 کیونکہ جائز ہے کہ تالی اعم ہو مقدم سے اور مقدم اُس کو مستلزم ہونہ عکس تو مقدم یا طبع
 مقدم ہے یا ملزوم خاص ہو یا مساوی ہو۔ اور تالی کی طبیعت میں یہ ہے کہ وہ لازم ہو
 یا عام ہو یا مساوی ہو۔ اس لئے آخری تینوں قسموں سے ہر ایک منقسم ہوتا ہے
 متصلات میں دو قسموں میں کیونکہ جو مرکب ہے حلیہ اور متصلہ سے کبھی اس میں مقدم حلیہ
 ہوتا ہے کبھی متصلہ اور اسی طرح حلیہ اور منفصلہ اور متصلہ اور منفصلہ لہذا اقسام متصلات کے

نہ ہوئے اور اقسام مفصلات کے چھ ہوئے اور یہ اس قیاس پر کہ اجز منفصلہ کے دو سے زائد نہ ہوں اگر زائد ہوں تو دو چند ہو جائیں گے اقسام اور اگر اعتبار کریں تقسیم میں سلب و ایجاب کا اور کلیہ اور جزئیہ اور عدول و تحصیل وغیرہ کا تو یہ شمار قسمیں مکمل آئیں اور شمار لا نہایت تک پہنچے گا اور اس کی مثالیں طالب ذکی پر پوشیدہ نہیں ہیں جیسے مصنف نے خود کہا ہے) پچھ
جس کی طبیعت طبیعت ہے اُس کو کوئی شکل ان ترکیبوں میں نہیں پڑتی جب قانون معلوم ہو۔ پچھ

معلوم ہو کہ شرطیات کو حلیات میں پلٹ لینا درست ہے اس طرح کہ لزوم یا عناد کی صراحت کر دی جائے۔ اس طرح کہ طلوع آفتاب کو لازم ہے دن کا موجود ہونا یا عناد ہے اُس کو رات کے موجود ہونے سے۔ شرطیات حلیات کے پلٹے ہوئے ہیں (یعنی ہر شرطیہ گویا حلیہ ہے جس سے تصریح لزوم یا عناد کی حذف کر دی گئی ہے۔ اور اوقات لگا کے متصل یا منفصلہ بنایا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے۔ شرطیہ کو حلیہ بنالینے کے بعد اور دو جز حاصل کر لینے سے فقط قضیہ کے خارجی احوال میں تغیر ہوتا ہے جو صنفی تغیر ہے نہ نوعی تغیر کیونکہ ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ پچھ

ضابطہ دوم :- (قضایا کا حصر اور اہمال و ایجاب و سلب وغیرہ) شرطیہ میں اگر یہ کہا جائے اگر یہ ہو تو وہ ہو یا یہ ہو گا یا یہ ہو گا (یعنی لزوم و عناد کا حکم ہو) ہمیشہ (یعنی حصر کلی) یا بعض اوقات (یعنی حصر جزئی) پس تعین ہو جائے گا کہ یہ حکم ہمیشہ کے لئے ہے یا بعض اوقات کے لئے (ورنہ قضیہ مہمل اور غلط انداز ہے۔ اور حلیہ میں اگر کہا جائے انسان حیوان ہے۔ پس تعین ہو گیا کہ ہر فرد انسان کی ایسی ہے یا بعض جزئیات کیونکہ انسانیت بذات خود استغراق کی مقتضی نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو شخص واحد انسان نہ ہوتا۔ اور تخصیص ہی کی مقتضی ہے۔ (ورنہ کل انسان نہ ہوتے) بلکہ انسانیت استغراق و تخصیص دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے۔ لہذا اس کا تعین ضروری ہے کہ حکم مستغرق ہے یا غیر مستغرق کہ تاکہ اہمال غلط انداز نہ واقع ہو۔ پچھ

وہ قضیہ جس کا موضوع ایک شخص ہو اس کو ہم شائعہ کہتے ہیں مثلاً تم کہو نہیں
کاتب ہے۔ وہ قضیہ جس کا موضوع کل کو شامل ہو۔ اور اس میں حکم کا تعین ہر ایک
فرد ہو (یعنی محصورہ کلیہ) جیسے ہر انسان حیوان ہے (ایجاب کلی) یا کوئی انسان
پتھر نہیں ہے (سلب کلی) کیونکہ ہر قضیہ میں ایجاب یا سلب ہوتا ہے جس قضیہ کی
تخصیص بعض کے ساتھ ہو (یعنی نوعیت بعض افراد کو شامل ہو۔ یعنی محصورہ جزئیہ)
جیسے بعض حیوان انسان میں یا نہیں ہیں۔ اور جو لفظ اہمال ت نکالتا ہے وہ سورج
مثلاً کل و بعض جس قضیہ میں ہو اس کو محصورہ کہتے ہیں۔ حائرہ کلیہ کو ہم قضیہ محیط

۵۔ یا ان کے مراد الفاظ جیسے ہر یا کوئی یا کچھ وغیرہ۔ ۱۳

۵۔ واضح ہو کہ قضیہ میں کبھی ضرورت ہوتی ہے اسی لفظ کی جو حصر کر دے کہ کل افراد لے گئے ہیں
یا بعض اور مثالیں ہوگی سب زبانوں میں جو زبان عربی میں ہے اجمین و طارنا رسی پر ہر ایک
میں اور بیچ سلب کلی میں (ہندی میں سب ایجاب کلی کے لیے کوئی نہیں سلب کلی کے لیے) ضرورت
اس کی اس لیے ہے کہ معانی اصلہ جس کو طبائع کہتے ہیں وہ کلیت اور جزئیت کی مسترعی نہیں ہوتی
اور نہ عموم و خصوص کی اور نہ کثرت و وحدت کی جب اور امور اس کی طرف نسبت دیئے جاتے ہیں تو
اس کی ضرورت ہوتی ہے یہی حال الفاظ کا ہے جو معانی پر دلالت کرتے ہیں ان میں اوصاف اور
اعتبارات کی احتیاج ہوتی ہے اب اس کی تین صورتیں ہیں یا تو حکم کیا جائے ان طبائع پر حیثیت
سے ماہیت کی یا کوئی ایسا امر لاحق ہو جو تعمیم حکم کا مقتضی ہو یا تخصیص کا یا ایسا امر لاحق ہو جو
اس کو واحد شخصی بنا دے ذہن میں یا عین میں پہلی صورت میں قضیہ مہمل پیدا ہوتا ہے اور دوسری
صورت میں محصورہ خواہ وہ کلیہ ہو خواہ جزئیہ اور تیسری صورت میں مخصوصہ یا طبیعیہ یا شخصہ
کیونکہ تخصیص یا بحسب ذہن ہوگی یا بحسب خارج پس حکم ان تمام قضیوں میں طبیعت پر ہوتا ہے
اولاً اور حکم بالذات ہوتا ہے۔ اور جب متبع سے اس کا تعین ہو گیا کہ حکم بالذات ایسے امر پر ہے
جو کہ حاصل ہے ذہن میں نہ عقل میں اور طبیعت پر ان وجود سے حکم ہے نہ افراد پر تو ایسا قضیہ مہمل
لفظ سور کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ حکم یہاں طبیعت پر ہے نہ کسی اور امر پر جو زائد ہو طبیعت پر
جو لفظ اس پر دلالت کرتا ہے، وہی لفظ زائد کا محتاج نہیں ہے مثلاً الانسان فی خسرو لیس الانسان
فی خسرو انسان گھانا او ٹھلنے والا ہے یا انسان گھانا او ٹھلنے والوں میں نہیں ہے محصورہ کلیہ میں

کہتے ہیں (کیونکہ اس میں کل فردوں پر احاطہ ہے) جس قضیہ میں حکم کا تعین بعض پر ہو اس کو مطلقہ بعضیہ کہتے ہیں (کیونکہ اس میں بعض کا اہمال ہے) اور مطلقہ بعضیہ شرطیہ میں ہم کہتے ہیں کہیسی ایسا ہوتا ہے کہ اگر آپ سے توجہ دے یا یا تو یا کہتے ہیں یا تو اب ہے یا ج دے۔ اور بعض میں بھی فروگزاشت ہے اس لئے کہ شے کے ابعاض بہت سے ہوتے ہیں۔ پس ہم اس بعض کے لئے قیاسات میں کوئی نام خاص مقرر کر لیا کریں گے مثلاً ج پس کہا جائیے گا کل ج ایسے۔ پس یہ قضیہ بعضیہ محیط ہو جائیگا اور اس سے اہمال دور ہو جائے گا جو غلطی میں

(تقریباً حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ ایسے لفظ کی ضرورت ہے جو کلیت پر دلالت کرے مثلاً ایجاب میں جیسے سب انسان حیوان ہیں یا سلب میں کوئی انسان گدھا نہیں ہے اور محصورہ جفریہ میں عزت پر دلالت کرے۔ جیسے بعض انسان کاتب ہیں یا بعض انسان کاتب نہیں ہیں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کل انسان کاتب نہیں ہیں اور قضیہ طبیعیہ میں عزلی میں لام جنس دلالت کرتا ہے۔ جیسے الانسان عام و نوع اور یہ نہیں کہتے کل انسان عام نوع (اردو زبان میں لام جنس نہیں ہے مگر قضیہ کا خالی ہونا سور سے طبیعت پر دلالت کرتا ہے مثلاً انسان عام یا نوع ہے اور بول چال اسی طرح جاری ہے مثلاً انسان مجبور ہے یا بندہ عاجز ہے چنانچہ شہر نے اسی طرح موزوں کیا کہ کیا کہل بھی تو مجبور ہے؟ زمین سخت ہے آسمان دور ہے یہاں ظاہر ہے کہ حکم طبیعت انسانی پر ہے اور جہاں لفظ سور کے لگانے کی ضرورت ہوتی ہے وہاں بغیر اس کے معنی تام نہیں ہوتے مثلاً ہمارے شہر کے باشندوں سے کچھ صاحبِ قدرت ہیں یا شاعر ہیں۔ (یا کلیہ جیسے کل شہر کے لوگ اُردو بولتے ہیں) اور قضیہ شخصیہ کی علامت عزلی نامِ عہد ہے مثلاً قال المصنف کہا مصنف نے یعنی مصنف کتاب ہذا جو ایک ہی شخص ہے اُردو زبان میں بجائے لام عہد انصاف سے کام چلتا ہے مثلاً میرے دوست نے کہا یا حافظ شیرازی مترجم گلستاں نے کہا۔ ۱۲ اخذ از تعلیقات

۱۵۔ اس کو افراض کہتے ہیں اس کے ذریعہ سے قضیہ بعضیہ کلیہ بنایا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ہمیں بعض اب ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ بعض افراد کم از کم ایک فرد آ کی ب سب ہم ان بعض افراد یا ایک فرد کا کوئی نام رکھ سکتے ہیں مثلاً ج۔ لہذا اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ کل ج اب ہیں یہ بہت ہی غید قاعدہ ہے۔ اس قاعدہ کا واضع بھی ارسطاطالیس ہے۔ ۱۲ دیکھو کتاب ارغنون۔

ڈالتا ہے۔ اور قضیہ بعضیہ سے کوئی نفع نہیں ہوتا مگر بعض ناقض اور عکس کے مقاموں میں اور اسی طرح شرطیات میں جیسے کہا جاتا ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اگر زید دریا میں ہو پس وہ غریق (ڈوبتا ہوگا)۔ ہے متعین ہو جائے گا۔ یہ حال (غرق ہونا) اور قضیہ ناسخ استغراق ہو جائے گا۔ اگر اس طرح کہیں جب کبھی زید دریا میں ہو اور اس کے لئے کوئی سواری نہ ہو اور یہ نہ جانتا ہو تو وہ غریق ہے اور بعض میں بالطبع اہمال ہے اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اگر تم معلوم کا تفحص کرو تو اس میں کوئی مطلوب ایسا نہ پاؤ گے کہ حال بعض کا مطلب کیا جائے اور بعض کا چھوڑ دیا جائے بغیر اس شے کے تعین کیے ہوئے۔ پس جو ہم نے کہہ لیا ہے اگر اس پر عمل کیا جائے تو کوئی قضیہ سوائے محیطہ کے باقی نہ رہے گا۔ شواخص کا حال معلوم میں مطلوب نہیں ہونا کیونکہ ہر مان جفریات پر نہیں قائم کی جاتی۔ اس صورت میں تفنایا کے احکام سب سے کم اور ضبط کے ساتھ اور سہل تر ہو جائیں گے۔

معلوم ہو کہ ہر قضیہ حملیہ کا حق یہ ہے کہ اس میں موضوع ہر اور ان کے درمیان ایک نسبت ہو کہ صلاحیت تصدیق اور تکذیب کی رکھتی ہو۔ اور اسی نسبت سے تیز قضیہ ہوتا ہے اور جو لفظ اس نسبت پر دلالت کرتا ہے اس کو رابطہ کہتے ہیں۔ اور کبھی یہ رابطہ حذف کر دیا جاتا ہے اور یہ بعض لغات میں ہوتا ہے۔ اور اس کے بدلے ایسی کوئی مثبت لاتے ہیں جس سے نسبت کا شعور ہو۔ جیسے عربی میں کہا جاتا ہے

۵۱۔ قضیہ بعضیہ کا بہت بڑا نفع یہ ہے کہ اس سے قضیہ کلیہ کا نقص ممکن ہے۔ یہ منہ نام کے لئے بکار آتا ہے نہ علوم میں۔ دوسری منفی سہولت بعضیہ میں یہ ہے کہ اس کا عکس مثل اس کا ہوتا ہے اگر بعض ا ب ہیں یا نہیں ہیں تو بعض ب ا ہیں یا نہیں ہیں۔ ۱۲

۵۲۔ شرطیہ بعضیہ کو بھی افتراض کے قاعدہ سے محیطہ بنا لینا مناسب ہے تاکہ اہمال غلط انداز سے نجات ہو۔ ۱۲

۵۳۔ یعنی علوم میں کوئی قضیہ مہمل نہیں استعمال کیا جاتا۔ اگر چند افراد کسی شے کی کوئی خصوصیت رکھتے ہیں تو ان چند افراد سے ایک کلیہ بنا لیا جائے گا۔ ۱۲

۵۴۔ جیسے عربی میں ہو۔ فارسی میں است۔ ہندی میں ہے۔ ۱۲

زید کا تَب (یہاں وہ ثبیت جس سے نسبت کا شعور ہوتا ہے۔ موضوع کا معرّفہ ہونا اور محمول کا نکرہ ہونا ہے) اور کبھی رابطہ لایا جاتا ہے جیسے زید ہو کا تَب۔ اور سائبہ وہ قضیہ ہے جس میں سلب رابطہ کو قطع کر دیتا ہے اور عربی میں یہاں کہ سلب رابطہ پر مقدم ہو کیونکہ وہ رابطہ کی نفی کرتا ہے جیسے وہ کہتے ہیں زید لیس ہو کا تَب اور جب سلب کو بھی رابطہ کے ساتھ جوڑ دیں تو سلب قضیہ کے ایک جز (محمول) کا جز ہو جاتا ہے لہذا اس کے بعد رابطہ ایجابی باقی رہتا ہے جیسے عربی میں کہتے ہیں زید ہو لا کا تَب یہاں رابطہ ایجابی باقی ہے اور سلب جز محمول ہو گیا اور اس قضیہ موجبہ کو معدولہ کہتے ہیں۔ اور سو عربی زبان کے رابطہ کا مقدم یا موخر ہونا معتبر نہیں ہے سلب و ایجاب میں مفہوم کے اختلاف سے ہوتا ہے (فارسی میں صرف سلب کا محمول پر مقدم ہونا مقتضی عدول کا ہے جیسے زید نا دبیر است اور جب حرف سلب کو بعد محمول کے لائیں تو قضیہ سائبہ یا مقتضی ہو گا مثلاً زید دبیر نیست معدولہ میں حرف سلب کا محمول کے ساتھ جوڑتے ہیں اس طرح کہ محمول کا جز ہو جائے) بلکہ جب تک رابطہ حاصل ہے سلب خواہ موضوع کا جز ہو خواہ محمول کا موجبہ ہی رہتا ہے الا اس صورت میں کہ سلب رابطہ کو قطع کر دے (اس صورت میں سائبہ ہو جائے گا) جب تم نے کہا ہر لازوج فرد ہے تو یہ ایجاب فردیت کا ہے ہر ایسے موضوع پر جو لازوجیت سے موصوف ہو۔ لہذا قضیہ موجبہ ہو گا۔ اور حکم موجب ذہنی نہیں ثابت ہوتا مگر ثابت ذہنی پر اور حکم موجب اُس چیز پر نہیں ہوتا مگر ثابت عینی پر (بخلاف مساوب کے اسی لئے سلب بسیط اعم ہے۔ ایجاب تحصیل سے اور سائبہ معدولہ اعم ہے

۱۱۔ حرف سلب قضیہ میں لگانے کی تین صورتیں ممکن ہیں یا حرف سلب جزر محمول ہو جیسے انسان لاجزر ہے یا موضوع میں جیسے لاجیوان حساس نہیں ہے یا موضوع اور محمول دونوں میں جیسے لاجیوان لانا طاق ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ یعنی حکم ایجابی اُسی موضوع پر ہوتا ہے جو کہ ثابت العین ہو خواہ ذہن میں خواہ خارج میں کیونکہ حکم ایجابی وجودی ہے لہذا وجودی پر ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

موجبہ محصلہ سے) شرطیات بھی (مثل حلیات کے ہیں عدول و تحصیل میں) جبکہ ذکر کیے جائیں (یا کثرت سے سلب ہوں) اور ربط لزومی و عنادی باقی رہے تو قضیہ موجبہ ہوگا کیونکہ تم نے لزوم یا عناد ثابت کیا ہے و وسالہ قضیوں میں لہذا ربط لزومی اور عنادی کے سبب سے قضیہ موجبہ ہے۔ مگر معدولہ لطفین ہے۔ اور سلب جب داخل ہو سلب پر بغیر اعتبار کسی اور حال کے تو ایجاب ہو جائیے گا (جیسے زید لا کاتب نہیں ہے) اور اگر تم نے کہا ہر انسان کاتب نہیں ہے۔ جائز ہے کہ بعض کاتب ہوں۔ جو بات اس میں یقینی ہے وہ سلب بعض ہے فقط اور اگر کہا گیا نہیں ہے یہ کہ نہ ہو کوئی انسان سے کاتب جائز ہے کہ نہ ہوں بعض کاتب (اس صورت میں یقینی ایجاب بعض ہے فقط اگر کہیں کوئی انسان کاتب نہیں ہے تو یہ سلب کلی ہے کل افراد انسان سے) اور سلب متصل کا لزوم کو اور سلب منفصل کا عناد کو اوٹھا دیتا ہے (یعنی ذکر کرتا ہے) پھر ضابطہ تیسرا :- جہات قضایا کے بیان میں۔ قضیہ حلیہ میں نسبت موضوع کی طرف معمول کے۔ (شراح کے نزدیک یہاں کچھ غلطی ہو گئی ہے صحیح اس طرح ہے کہ قضیہ حلیہ میں نسبت محمول کی طرف موضوع کے) یا ضروری الوجود ہے اس کو واجب کہتے ہیں یا ضروری العدم ہے اس کو ممتنع کہتے ہیں۔ یا نہ ضروری الوجود ہے نہ ضروری العدم اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پہلے جیسا تمہارا یہ قول انسان حیوانی ہے۔ دوسرے جیسے انسان حجر ہے اور تیسرے جیسے یہ قول کہ انسان کاتب ہے یہ ظاہر ہے کیونکہ نسبت حیوانیت کی طرف انسان کے ضروری الوجود ہے اور نسبت حجر کی ضروری العدم ہے اور نسبت کتابت کی نہ ضروری الوجود ہے نہ ضروری العدم بلکہ ممکن ہے امکان خاص ہے۔ اور عام لوگ ممکن سے مراد لیتے ہیں وہ جو ممتنع نہ ہو۔ پس جب وہ کہیں ممتنع نہیں ہے تو اس سے ممکن مراد لیتے ہیں اگرچہ یہ ممکن سے اعلم ہے (کیونکہ سلب امتناع سے

۱۔ اگر کہیں کہ انسان کا حیوان ہونا ممتنع نہیں ہے ان قضیوں کا فرق یہ ہے کہ پہلے میں انسان اور حیوان میں نسبت وجوب کی ہے۔ اور دوسری میں نسبت امکان کی ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ ۱۲

واجب اور ممکن دونوں مراد ہو سکتے ہیں) اور جو وہ کہیں ممکن نہیں ہے تو اس سے
ممتنع مراد لیتے ہیں۔ اور وہ ہماری بحث سے جدا ہے۔ اس لئے کہ جو ممکن نہیں ہے
تو وہ ضروری الوجود ہے اور اس اعتبار سے وہ کبھی ضروری العدم ہو سکتا ہے۔ اور وہ
جس کا وجوب و امتناع غیر پر موقوف ہو۔ لہذا اس غیر کے دور ہو جانے کے بعد اس کا
وجوب و امتناع باقی نہیں رہتا پس وہ فی نفسہ ممکن ہے۔ اور ممکن واجب
ہو جاتا ہے اس چیز سے جو اس کے وجود کو واجب کرتی ہے اور ممتنع ہو جاتا ہے
اس شرط سے کہ اس کے وجود کا واجب کرنے والا نہ ہو اور جب اس کی ذات پر
نظر کی جائے دونوں حالتوں (وجود و عدم) میں تو وہ ممکن ہے۔

معلوم ہو کہ ہم نے جب کہا کہ ہر ج ب ہے اس کے کچھ معنی سوا اس کے
نہیں ہیں کہ ہر ایک چیز جو وصف کی جاتی ہے ج سے وہ وصفت کی جاتی ہے ب
سے اس لئے کہ جب تم نے کہا کل ج ب ہے تو تم نے جانا کہ مفہوم ج کا معنی عام
ہے یعنی کلی ہے نہیں تو نہ داخل ہو سکتا لفظ کل اس پر کچھ تعرض کیا تم نے شوخص
سے جو اس کے تحت میں ہیں یعنی اُن جزئیات سے جو اس کلی کے تحت میں
مندرج ہیں اپنے اس قول سے کہ ایک ایک کیونکہ اس کے منہ کہ کل ج ب ہے
جمع ج یعنی کلی مجموعی مراد نہیں ہے کیونکہ تم کہہ سکتے کہ کل انسان ایک گھر میں ساکتے
ہیں (یعنی ہر انسان ایک گھر میں رہ سکتا ہے یہ ممکن نہیں ہے کہ تم کہو تمام انسانوں
کی سائی ایک گھر میں ہے اور جب دیکھا تم نے قضایا میں اپنا یہ قول کہ ہر سونے والا
جائز ہے کہ جاگے تم کو معلوم ہوا کہ مقتضی ہمارے قول کا ہر سونے والا نہیں ہے
سونے والا اس حیثیت سے کہ وہ سونے والا ہے کیونکہ مع نوم (سونے) کے نہیں
تصور کیا جاتا کہ جاگنے سے وصف کیا جائے بلکہ شخص جو موصوف ہو اس صفت
سے کہ وہ ناظم ہے وہی شخص ہے جس کے لئے جائز ہے کہ سوتا ہو یا جاگتا ہو اور اسی
طرح جب ہم نے کہا کل باپ مقدم ہیں بیٹے پر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جس حیثیت
سے وہ باپ ہے (کیونکہ باپ تو بیٹے کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے) بلکہ شخص کے منہ
یہ ہوئے کہ شخص جس حیثیت سے کہ وہ باپ ہے مقدم ہے بیٹے پر اور جب تم نے
کہا ہر متحرک ضرور متغیر ہے تم اس کے معنی یہ سمجھو کہ ایک ایک وہ چیز جو متحرکیت سے

موصوف ہو ضرور نہیں ہے کہ لازماً متغیر ہو بلکہ متحرک ہونے کے سبب سے متحرک ہے تو ضرورت اس کے متغیر ہونے کی موقوف ہے ایک شرط پر یعنی حرکت پر پس وہ فی نفسہ ممکن ہے۔ اور ہم ضرورت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ لازماً ہو فقط اگر وہ کسی شرط سے کسی وقت یا حال میں واجب ہو تو وہ ممکن ہے فی نفسہ اور یہ بھی نہیں مراد لیتے کہ جہو اعیان میں ہے (نہیں تو ہمارا یہ قول مخلوقاً ہے ہو گا کل زمانہ بعد ہے نہ یہ کہ جہو ذہن میں ہو فقط نہ خارج میں ورنہ یہ قول صادق نہ ہو گا کل انسان حیوان ہے بلکہ ہم اس کو اس طرح مراد لیتے ہیں کہ موصوف عام ہو اس سے خارج میں لیا جائے گا یا ذہن میں۔ اور نہ ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ جہو ہمیشہ ہو نہیں تو نہ صادق آئے کہ ہر وہ چیز جس کو گہن لگتا ہے چاند ہے اور نہ لادائماً مراد لیتے ہیں نہیں تو صادق نہ آئیگا کہ ہر ممکن محتاج ہے بلکہ دوام اور لادوام کی شرط نہیں ہے اور نہ حقیقت ج کی مراد ہے کیونکہ یہ کہنا صحیح ہے کہ ہر متحرک متغیر ہے اور نہ وہ جس کی صفت ج ہو اس لئے کہ یہ سچ ہے کل جسم منقسم ہے نہ وہ جو کہ ج بالقوہ ہو مثلاً نطفہ ہو بالذات وہ امکان انسان ہے۔ جیسا کہ اصطلاح فاریابی کی ہے۔ بلکہ وہ جوج ہے۔ بالفضل جو کہ اصطلاح شیخ الرئیس کی ہے۔ یہی اصطلاح صاحب کتاب کی بھی ہے (یعنی شیخ مقتول رحمہ) بلکہ جمیع علماء کے مباحث میں یہی اصطلاح اختیار کی گئی ہے۔ کیونکہ پہلی اصطلاح مخالف عرف اور تحقیق کے ہے کہ نطفہ کو انسان کہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ انسان ہو جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ معنی کل ج ب کے یہ ہیں کہ ایک ایک افراد شخیصہ وغیرہ اور بالجملة جو ذہن میں فرض کیا جائے کہ وہ ج ہے بالفعل جو متنع نہیں ہے کہ ایسا ہو پس وہ قیود معتبرہ کے ساتھ اگر اعیان میں موجود ہو یا نہ موجود ہو اعیان میں اور موصوف ہو ج سے دائماً یا لادائماً اور اس کی حقیقت سچ یا صفت

۱۰۔ مزید توضیح یہ کہ ہم کہیں کہ ج ب ہے۔ اس ج کے کیا معنی ہیں سچ جو خارج میں موجود ہے؟ یا معنی نہیں ہیں۔ ج جو ذہن میں موجود ہے؟ نہیں۔ بلکہ ج کا وجود خارج اور ذہن سے اعم مراد ہے۔ ہم یہ بھی نہیں مراد لیتے کہ ج ہمیشہ ب ہے۔ اور نہ یہ مراد ہے کہ نہ ہمیشہ نہ حقیقت ج کی مراد ہے نہ ج کلام موصوف ہونا کسی صفت سے مراد ہے۔ نہ ج بالقوہ مراد ہے بلکہ ج بالفعل مراد ہے جس حیثیت سے شرح میں مذکور ہے۔ ۱۱۔

ج ہو تو وہ بے بغیر زیادتی کسی وقت کے اور ہر کسی حال میں بلکہ وہ جو عام ہو وقت اور مقید سے اور ان کے مقابلات سے یہ شرائط موضوع اور معمول کے ہیں۔
 حکمت اشراقیہ (سب قضیوں کو موجب ضروریہ بنائیت کا بیان) سبب کہ ممکن کا امکان ضروری ہے اور متنع کا امتناع ضروری ہے اور واجب کا وجوب بھی ضروری ہے۔ اسی طرح پس النسب یہ ہے کہ جہات و یوب کے اور کس کی دونوں قسمیں (ممکن اور متنع) محمولات کے اجزا بنادیتے جائیں تاکہ قضیہ جمیع احوال میں ضروریہ ہو جائے جیسے ہم کہتے ہیں ہر انسان ضرورۃً ممکن ہے کہ کاتب ہو یا واجب ہے کہ حیوان ہو یا متنع ہے کہ حجر ہو پس یہ ضروریہ بتاتی ہے (یہ قضیہ ضروریہ بتاتی ہے۔ اس قضیہ میں جہت ضرورت کو محمول کا جز کر دیا ہے ایسا ہی قضیہ علم میں مطلوب ہے حجت اور برہان کے ساتھ نہ امتناع اور امکان یہ قضیہ صورت کی حیثیت سے مطلقہ اور معنی کی حیثیت سے ضروری ہے) جب ہم نے علوم میں کسی شے کا امکان یا اس کا امتناع معلوم کرنا چاہا تو وہ ہمارے مطلوب کا جز ہے۔ اور ہمارے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم حکم جازم قطعی کریں۔ الایہ کہ ہم یہ جانتے ہوں کہ ضرورۃً ایسا ہے کہ علوم میں نہیں بیان کیے جاتے مگر قسماً بتاتی ہے کہ اگر ممکن بھی ہو جو ہر ایک فرد میں کسی وقت واقع ہوتا ہو مثلاً تنفس صحیح ہے اگر یہ کہا جائے کہ ہر انسان بالضرورہ تنفس ہے کسی وقت اور انسان کا ضروری التنفس ہوا کسی وقت ہمیشہ کے لئے لازم ہے یا اس کا ضروری اللاتنفس ہونا سو اس وقت کے جب تنفس کرتا ہوا ہو) اور کسی وقت یہ بھی ایسا امر ہے جو ہمیشہ لازم ہے۔ اور غلط ہے کہ ثابت پر اگرچہ یہ بھی ضروری الامکان ہے لیکن اس کا وقوع ضروری نہیں کہ ثابت ہو اور جب قضیہ ضروریہ ہو تو ہمارے لئے ربط کی جہت کافی ہے۔ یا جب کہ فرض کیا جائے قضیہ کا بتاتیہ ہونا بغیر داخل کرنے دوسری جہت کے مثلاً یہ کہا جائے کل انسان بشر (قطعاً حیوان ہے اور سو اس کے اوروں میں (یعنی ممکنہ اور ممکنہ میں بھی) اور جب قضیہ بتاتیہ بنایا جائے جہت کا درج کرنا محمول میں لابد ہے تاکہ غلطی

سے امان رہے۔ اور ہمارے لئے ضرور نہیں ہے کہ ہم سلب سے تعرض کریں جب کہ ہم جہات سے تعرض کر چکے ہیں۔ کیونکہ سلب تمام ضروری ہے۔ اور داخل ہے سلب ضروری ایجاب کے تحت میں جب کہ وارد کیا جائے امتناع (مثلاً یوں کہیں کہ انسان ضرورۃً متنع ہے کہ حجر ہو) یا اسی طرح امکان (مثلاً انسان ضرورۃً ممکن ہے کہ کاتب ہو) کو

معلوم ہو کہ قضیہ مجرد ایجاب کے اعتبار سے قضیہ نہیں ہوتا اور نہ مجرد سلب کے اعتبار سے کیونکہ سلب بھی حکم عقلی ہے خواہ دفع سے تعلق کیا جائے خواہ نفی سے لہذا وہ حکم ذہنی ہے۔ اور اکثر نفسوں میں اس طرح ہے پس وہ حکم ہے ذہن میں انتفاء محض کا ایسا حکم نہیں ہے (جس کا کوئی وجود ذہن میں نہ ہو) اور وہ اس جہت سے اثبات ہے کہ وہ حکم ہے ساتھ اعتناء کے۔ اور شے خارج نہیں ہوتی نفی اور اثبات سے۔ لیکن نفی اور اثبات عقل میں ہیں لہذا یہ دونوں ذہنی احکام ہیں۔ اُن کا حال اور ہی کچھ ہے پس معقول پر کسی حال کا حکم نہ کیا جائے تو نہ وہ مستثنیٰ ہے نہ مثبت ہے۔ بلکہ فی نفسہ یا وہ معقول مثبت ہے یا منفی ہے۔ اس بحث کے تتمہ کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ پھر

اور جس قضیہ میں کوئی جہت معین نہ ہو وہ مہملہ الجہات ہے۔ اور قضیہ مہملہ الجہات میں منطقیوں کو بہت خبط ہوا ہے پس مہملہ الجہات کو حذف کر دینا چاہیے جیسے وہ قضیہ جس میں موضوع کی کمیت کا اہمال ہوتا ہے چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ خبط نہ ہو۔ پھر چوتھا ضابطہ :- تناقض کے بیان میں۔ تناقض اختلاف دو قضیوں کا ہے

۱۔ انسان میں پھر میں انسان کے حجر ہونے کی اثبات نفی کی گئی ہے۔ پس ایک جہت سے یہ حکم شوقی ہے۔ ۲۔ یعنی کسی معقول پر حکم نفی و اثبات کا اور ہے اور اُس کا فی نفسہ مثبت یا منفی ہونا اور مثلاً جب ہم مثلاً مدور پر کوئی حکم ذہنی نہ لگائیں کہ آیا وہ موجود ہے یا معدوم تو وہ دونوں حکموں سے خالی ہے۔ لیکن فی نفسہ یعنی اپنی کوہ ماہیت سے منفی الثبوت ہے۔ پس یاد رکھنا چاہیے کہ حکم نفی و اثبات اور ہے اور فی نفسہ منفی یا مثبت ہونا اور ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہم کسی شے پر بسبب عدم علم کے حکم نفی و اثبات کا نہ لگا سکتے ہوں لیکن اس کی ماہیت ہمارے اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ ۱۲۔

منطق مثل اشارات منطق و شفا کے منطق میں۔ پس اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ دونوں قضیہ صدق اور کذب میں جمع نہ ہوں۔ یہ کہ محمول اور موضوع اور شرط اور نسبتیں (پانچ جو باتیں ہیں) اور جہات مختلف نہ ہوں گے۔ تنہا یا سب سے پہلے میں احتیاج کسی شرط کے زیادہ کرنے کی نہیں (یعنی کمیت کے اختلاف کی) بلکہ اسی کا سلب کیا جائے جس کو ہم نے واجب کیا ہے۔ جیسے تنسیہ بتاتیہ میں ہمارا یہ کہنا ہر فلاں ضرورۃً ممکن ہے کہ یہاں ہو۔ اس کا نفیض یہ قضیہ ہو گا۔ نہیں ہے ضرورۃً ممکن کہ ہر فلاں یہاں ہو اور اسی طرح اس کے سوا اور قضیوں میں۔ اور جب ہم نے کہا کوئی شے (شے سے مراد فرد ہے) نہیں ہے۔ (انسان سے) حجر نفیض اس کا نہیں ہے یہ کہ نہ ہو کوئی شے (انسان سے) حجر اور ہم نے جو واجب کیا تھا اس کو نفیض سے سلب کیا۔ اتنا یہ کہ سلب استفراقی سے ایجاب میں یقین ہو گیا بعض کے سلب کا معہذا بعض کا ایجاب جائز رہا۔ سلب استفراقی سے سلب میں یقین ہو گیا۔ بعض کے ایجاب کا اور جائز رہا۔ سلب بعض کا اور وہ قضیہ جس کی تخصیص بعض سے ہو (یعنی مضمورہ جزئیہ) اس کا نفیض بعض سے نہیں ہوتا (یعنی بعضیہ کا نفیض اسی کے جنس کا نہیں ہوتا یعنی بعضیہ) مثلاً تمہارا قول بعض حیوان انسان ہیں یہ مراد نہیں کہ بعض حیوان انسان نہیں ہیں اور یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ بعض مطلق التصور میں۔ لہذا جائز ہے کہ بعض حیوان انسان ہیں سو اس بعض کے ہوں جو انسان نہیں ہیں۔ اس صورت میں دونوں قضیوں کا موضوع واحد نہ ہو گا۔ (تو میں تناقض نہیں ہو سکتا) لیکن جب ہم تعیین کریں بعض کا اور اس کا ایک نام قرار دیں

۱۱۔ کہیہ کا نفیض مراد یہ ہے کہ سب لوگ یہ امور کر لیں میں بعض سلب سے نفیض پیدا ہو جاتا ہے اور جو نفیض ہوتا ہے اس میں ایجاب یا سلب بعض کا جواز رہ جاتا ہے بعضیہ کا نفیض بعضیہ نہیں ہوتا۔ ۱۲۔ مثلاً۔ یعنی جب کہا کہ بعض حیوان انسان ہیں تو مراد بعض حیوانوں پر حکم لگایا گیا اور باقی حیوانوں کی نسبت کچھ نہیں کہا گیا تو محض اس قضیہ صلیہ سے تم کوئی قضیہ دوسرا استنباط نہیں کر سکتے۔ ۱۳۔ اشارہ ہے طرف عمل انفرادی کے یعنی بعض حیوان انسان ہیں اس بعض کو ہم نے ج کہا۔ پس یہ قول ہمارا صحیح ہو گا کہ کل ج انسان ہیں۔ ۱۴۔

جیسے ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ حسب بیان سابق مستغرق ہو جائے گا۔
 شاید بحث مناقض مشائخ کے اہم کی محتاج نہیں ہے جب تم نے اس قدر
 جو بیان کیا گیا ہے یاد کر لیا تو ان کی تطویعات سے مستغنی ہو گئے۔
 پانچواں ضابطہ :- عکس کے بیان میں عکس یہ ہے کہ موضوع قضیہ کو کلیتہً محمول
 کر دینا اور محمول کو موضوع کر دینا مع حفظ کیفیت اور بقائے صدق و کذب کے
 اپنے حال پر۔ اور تم جانتے ہو کہ اگر تم نے کہا کل انسان حیوان ہیں تو یہ ممکن نہیں ہے
 کہ تم کہو کل حیوان انسان ہیں اور اسی طرح ہر قضیہ جس کا موضوع انحصار ہو محمول
 سے لیکن لا اقل اگر کوئی شے پائی جائے اس صفت سے موصوف کہ وہ فلاں شے
 ہے اور موصوف پائی جائے کہ وہ شے یہاں ہے تو کل اس شے یا بعض اُس شے
 سے (اس پر یہ وصف صادق آئے گا) پس ضرور ہے کہ شے جس صفت سے موصوف
 ہے وہ ایسی ہو کہ یہاں ہونے سے وصف کی جاتی ہے کہ اس کا کل یا بعض مثلاً اس کل
 یا بعض کیج فرض کریں تو وہ دونوں سے موصوف ہو گا مع فلاں اور یہاں سے ۔ اور
 جب ہم نے کہا ضرورہً کل انسان ممکن ہے کہ کاتب ہوں پس اس کا عکس ضرورہً
 بعض ان میں سے جو ممکن ہے کہ کاتب ہوں انسان ہیں ہو گا۔ اور اسی طرح امکان کے
 سوا جو اور جہات ہیں منتقل ہو جاتے ہیں محمول کے ساتھ۔ اور عکس ضروریہً بتاتیہ
 موجبہ کا ضروریہً بتاتیہ موجبہ ہوتا ہے خواہ کوئی جہت کیوں نہ ہو۔
 اور محیط اور بنیہ کے انعکاس کا یہ طریق ہے کہ کوئی شے محمول سے موضوع
 بنا دی جائے۔ مثلاً (اہمال کے ساتھ یعنی اندکاس جبرئی ہونا چاہیئے) اور جب کہ ضرورہً

۱۱۔ یعنی موجبہ کا عکس موجبہ نہیں ہو سکتا۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب کہ موضوع اور محمول مساوی
 ہوتے جیسے کل انسان ممکن اقلتاً ہیں عکس اس کا کل ممکن اقلتاً انسان ہیں۔ لیکن محمول کی شان یہ ہے
 کہ موضوع سے اہم ہو۔ لہذا جو کم کل موضوع پر صادق آتا ہے اُس کے شمول سے بعض محمول پر صادق آئے گا۔

۱۲۔ مثلاً کل انسان حیوان ہیں لہذا بعض حیوان انسان ہیں۔

۱۳۔ مصنف کا اشارہ قاعدہ افراط کی طرف ہے جس کے ذریعہ سے قضیہ بعضیہ کلیہ بنایا جاتا ہے۔

لیکن محمول پہلے ہی کے مع اپنے خصصات کے موضوع بنایا جائے۔ ۱۴۔

کوئی شے انسان سے جبر نہیں ہے اس کا عکس کوئی شے جبر سے انسان نہیں ہے ضرورتاً ہوا نہیں تو موصوف سے اگر ایک بھی دوسرے کے ساتھ موصوف ہو تو ایک ہی تفسیہ کا ذبہ نہ ہوگا بلکہ دونوں کا ذبہ ہو جائیں گے یعنی اصل اور عکس دونوں اور ضروریہ بننا تیر جب کہ امکان بغیر اس کے محمول کا ہو پس اگر اس کے ساتھ سلب ہو تو وہ بھی منتقل ہو جائے گا (کیونکہ عکس کی صحت کے لئے ضرور ہے کہ پورا محمول مینوع بنادیا جائے پس جو کچھ محمول کے ساتھ ہے وہ موضوع میں منتقل ہو جائے گا) جو جیسے اُن کا یہ قول ضرورتاً ہر انسان ممکن ہے کہ نہ ہو کا تب پس یہ بتاتیہ موجب ہے عکس اس کا ضرورتاً وہ شے کہ ممکن نہیں ہے کہ کا تب ہو تو وہ انسان ہے جو ضروریہ موجبہ عکس میں اکثر مشائین نے خط کیا ہے۔ مثلاً تمھارا یہ قول نہیں ہے بعض حیوان انسان جب تم نے مقرر کر لیا اس بعض کو (مثلاً فرس) اور تفسیہ کو کلیہ بنالیا۔ (تو یہ قول کوئی فرس انسان نہیں ہے تو اس کا عکس ہو گیا۔ کوئی انسان فرس نہیں ہے) جو

یابنادیا جائے سلب جبر و محمول پس ہم کہیں بعض حیوان غیر انسان ہیں پس اس کا عکس بعض غیر انسان حیوان ہیں۔ نہیں تو عکس نہ ہوگا۔ جو اور تمھارا یہ قول کوئی شے تخت سے بادشاہ پر نہیں ہے۔ سزاوار نہیں کہ اس کا عکس کرو بغیر اس کے کہ اس کو کلیہ میں منتقل کر لو۔ پس ہم یہ نہیں کہتے کہ کوئی شے بادشاہ سے تخت پر نہیں ہے کیونکہ اس کا بطلان ظاہر ہے۔ بلکہ اس کا عکس یہ ہے کہ کوئی شے اُن میں سے جو بادشاہ پر ہیں تخت نہیں ہے۔ پیر کا منتقل کرنا ضرور ہے اس لئے کہ یہاں وہ جبر و محمول ہے۔ جو

اور بیان کرنا عکس اور نقیض اور سوالب اور مہلات کا صرف تنبیہ کے لئے تھا۔ نہ یہ کہ مابعد ہم کو اس کی ضرورت ہوگی۔ جو

چھٹا ضابطہ :- قیاس دو تفسیوں سے کم کا نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک تفسیہ میں اگرچہ پورا نتیجہ شامل ہو کہ وہ تفسیہ شرطیہ ہے اس میں بھی وضع مقدم اور رفع ثانی کی ضرورت ہوگی ایک اور تفسیہ کے ذریعہ سے یہ قیاس استثنائی ہے۔ اور اگر ایک جبر و مطلوب ایک

مطلوب سے نتیجہ مراد ہے۔ نتیجہ ایک تفسیہ ہوتا ہے جس کے دو رکن موضوع اور محمول ہیں۔ لہذا

تقصیہ میں منسوب ہو پس ایک اور تقصیہ ضروری ہے جس میں دوسرا جزو مطلوب منسوب ہوا اور اس صورت میں جو قیاس پیدا ہو گا وہ قیاس اقلترانی ہے۔ جو اور ایک قیاس میں دو تقصیوں سے زیادہ نہیں ہوتے۔ کیونکہ مطلوب کے دو ہی جزو ہوتے ہیں۔ پس ان دونوں جزووں سے ہر ایک ایک تقصیہ میں نسبت حکمیہ میں داخل ہو گیا کسی تیسرے جزو کے غم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں قضایاے استثنائیکہ ہیں۔ اسے استثنائے کچھ باقی نہیں رہتا۔ بلکہ جائز ہے کہ ایک ہی قیاس کے دونوں مقدماتوں کے ثبوت کے لئے یہ نسبت سے قیاسات ہوں تقصیہ جب قیاس کا جزو ہو جائے تو اس کو مقدمہ کہتے ہیں۔ قیاس اقلترانی کے دونوں مقدماتوں میں ایک شے جس کو حد اوسط کہتے ہیں اس کا اثر اقلترانی پر مقدمہ کے موضوع اور محمول سے ہر ایک کو حد اوسط کہتے ہیں (مطابق سے نتیجہ میں جو موضوع واقع ہوتا ہے اس کو حد اصغر اور جو محمول ہو اس کو حد اکبر کہتے ہیں کیونکہ حد اصغر حد اوسط کے ماتحت ہے اور حد اکبر حد اوسط کے مافوق ہے طبعی ترتیب میں) ضرور ہے کہ شرکت واقع ہو دو تقصیوں سے ایک کے محمول میں اور دوسرے کے موضوع میں (یہ شکل اول درایع ہے) یا دونوں کے موضوع میں (یہ شکل ثالث ہے) یا دونوں کے محمول میں (یہ شکل ثانی ہے) حد اوسط کے سوا دونوں حدیں (یعنی اصغر و اکبر) طرفین کہے جاتے ہیں۔ اور نتیجہ طرفین سے ماحصل ہوتا ہے اور اوسط حذف کر دیا جاتا ہے۔ جو

جب حد مکرر یعنی اوسط پہلے مقدمہ کی موضوع ہو اور دوسرے کی محمول ہو تو یہ سیاق ایسا بعید ہے کہ اس کی مناسبت بذاتہ بخوبی سمجھ میں نہیں آتی پس اسے حذف کر دیا گیا۔ اقلترانیات میں کامل وہ ہے جس میں اوسط محمول ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ دو تقصیوں کی ضرورت ہے۔ علاوہ قیام ایک میں نتیجہ کا موضوع منسوب ہو اور دوسرے میں محمول منسوب ہو یعنی نسبت حکم کا کرن واقع ہو عام اس سے کہ موضوع ہو یا محمول۔ ۱۲۔
۱۵۔ مراد یہ ہے کہ تقصیہ استثنائے شرطہ جزو کے ذکر کے بعد استثنائے باقی رہتی وہ دوسرے تقصیہ ہو جاتی ہے یعنی وضع یا رفع سے۔ ۱۲۔

مقدمہ اولیٰ میں اور موضوع ہو مقدمہ ثانیہ میں اور یہ سیاق اتم ہے۔ اور یہاں ایک وقتیشہ اشراقیہ ہے۔ معلوم ہو کہ فرق درمیان اس سلب کے ہو قضیہ موجبہ میں ہو (خواہ سلب چیز محمول ہو خواہ اجزاء موضوع) اور اس سلب کے جو نسبت ایجاب پر کا قانع ہو یہ ہے کہ ادل صحیح نہیں ہے معدوم پر اس لئے کہ اثبات ضروری ہے کہ ثابت کا ہو بخلاف دوسرے سلب کہ کیونکہ منفی کافعی کرنا جائز ہے۔ لیکن یہ فرق صرف شخصیات میں ہوتا ہے نہ قضا یا اسے محیطہ میں اور تمام محصورات میں۔ کیونکہ جب تم نے ہر اکل انسان غیر حجر ہے یا کوئی انسان سے حجر نہیں ہے تو یہ حکم موضوعات سے ایک ایک فرد پر ہے۔ یعنی وہ افراد جو انسانیت سے موصوف ہیں اور سلب حجریت لکھے۔ پس ضرور جو انسانیت سے موصوف ہیں وہ متعلق ہوں (خواہ ذہن میں خواہ خارج میں) تاکہ انسانیت سے اُن کا موصوف ہونا درست ہو۔

اور جب فرق زائل ہو گیا چاہئے کہ سلب قضیہ محیطہ میں محمول یا موضوع کا جز بنا دیا جائے تاکہ ہمارے لئے کوئی قضیہ سوائے موجبہ کے نہ رہے اور قیاسات کے مقدمہ اول میں نقل اجزاء سے نبیانا واقع ہوا اور اس لئے کہ قضیہ سالبہ کے قضیہ ہوتے ہیں سلب کو دخل ہے کیونکہ وہ جز تصدیق ہے پس ہم اس کو موجبہ کا جز بنا دیں۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ امتناع کا ایجاب سلب ضروری سے مستغنی ہے اور ممکن کا ایجاب و سلب برابر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ج ب ہے ب قہ اور کل ب ا ہے ب قہ ا ب نہ نکلتا ہے کل ج ا ہے ب قہ۔

اور اگر کوئی مقدمہ مزید ہو تو ہم اس کو مستغرق (کلیہ) بنالیں جیسے کہ پہلے بیان

۱۵۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ قضیہ سالبہ محیطہ اعم ہے قضیہ موجبہ معدومہ محمول سے۔ اس لئے کہ قضیہ موجبہ کا موضوع ثابت ہونا چاہئے بخلاف سالبہ کے کہ اس کا موضوع معدوم بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ منفی پر پہلی حکم لگایا جاسکتا ہے مثلاً شے موجود نہیں ہے اس قضیہ میں لا شے سے وجود کا سلب کیا گیا۔

۱۶۔ کیونکہ وجود کی فرع ہے صفت جو شے موجود ہی نہ ہو وہ موصوف کیا ہوگی۔

۱۷۔ شایع فرماتے ہیں اس تدبیر سے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے کل قضایا موجبہ کلیہ ہو جاتے ہیں اور سیاق اتم یعنی شکل اول کی ایک ہی ضرب رہ جاتی ہے۔

ہو چکا ہے۔ مثلاً بعض حیوان ناطق میں اور کل ناطق نہایت کم ہیں پس اس بعض کا مطلق سے قطع نظر کر کے ایک نام رکھ لیں اگرچہ حقیقت میں ناطقیات اس کے ساتھ ہے فرض کرو کہ وہ نام دسے پس کہیں کل و ناطق ہیں اور کل ناطق ایسے ہیں بیجا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے (یعنی کل ناطق نہایت کم ہیں پس قیہ نکلتا ہے کل و ضاحک ہیں پھر ہم کو اس کی حاجت نہیں ہے کہ ہم کہیں بعض حیوان و میں دوسرے مقدمہ پر پس اس کو ضم کریں اپنے قول کے ساتھ کل و ضاحک ہیں تاکہ نتیجہ نکلتے بعض حیوان ضاحک ہیں (دوسرے مقدمہ سے یہ مراد ہے کہ وہ قضیہ حقیقیہ جس میں حمل اور وضع ہو نہیں ہے) کیونکہ وہ نام اس حیوان کا ہے لہذا کیوں کر حمل کیا جائے اس پر اسی کا نام ہو مصنف کا قول ہے ضرور ہے کہ اثبات ثابت کا ہوا و نفی جائز ہے منفی پر۔ اکثر نسخوں میں ہے نفی جائز ہے منفی سے۔ لہذا تمہارا یہ کہنا زیادہ مدوم کے بارے میں صحیح ہے کہ نہیں ہے۔ وہ اعیان میں بعض اور نہیں صحیح ہے کہ وہ اعیان میں لایعینہ ہے۔ نہیں ہیں معنی اس کلام کے جو کلام سے پہلے ذہن میں آتے ہیں۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ موضوع سالبہ کا جائز ہے کہ مدوم ہو خارج میں نہ کہ موضوع موجبہ کا جیسا کہ گمان کیا گیا ہے۔ اور اس پر تعلیل کی ہے کہ سالبہ اعظم ہے۔ موجبہ سے کیونکہ موجبہ کا موضوع بھی کبھی مدوم ہوتا ہے خارج میں جیسے ہمارا یہ قول کہ اجتماع ضدین محال ہے اور نہ یہ معنی ہیں کہ موضوع موجبہ کا ضرور ہے کہ متشکل ہو وجود میں خواہ ذہن میں کیونکہ موضوع سالبہ کا بھی ضرور ہے کہ ایسا ہی ہو۔ (یعنی یا متشکل ہو وجود میں یا ذہن میں) بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ سلب صحیح ہے موضوع غیر ثابت سے اگر اس کو اس حیثیت سے لیں کہ وہ غیر ثابت اس معنی سے کہ عقل اس کا اعتبار کر سکتی ہے سلب میں بخلاف اثبات کے کیونکہ اگرچہ صحیح ہے سلب موضوع غیر ثابت سے لیکن صحیح نہیں ہے اس پر اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس کو ثبوت ہے کسی طرح کا کیونکہ اثبات مقتضی ہے شے کے ثبوت کا تاکہ اس کے لئے کوئی شے ثابت کی جائے۔ لہذا صحیح ہے کہ

۱۔ سالبہ ام موجبہ سے اس کے یہ معنی ہیں کہ سالبہ کا موضوع ثابت اور منفی دونوں ہو سکتا ہے۔

بخلاف موجبہ کے کہ اس کا موضوع ضرور ہے کہ ثابت ہو اعیان یا ذہان میں۔ ۱۲

اس میں معدوم کو اس حیثیت سے کہ وہ معدوم ہے فلاں نہیں ہے اور صحیح نہیں ہے کہ کسی معدوم کو اس حیثیت سے کہ وہ معدوم ہے کہ وہ فلاں ہے۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ کوئی صحیح ہے کہ اس کو ثبوت ہے ذہن میں۔ اور اس لئے کہ جائز ہے نفی ہر چیز کی اس سے جو غیر ثابت ہے۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بخلاف اثبات کسی شے کے جو اس سے مفارم ہو۔ اس کے اوپر اس جہت سے کہ وہ غیر ثابت ہے مگر جبکہ امر عاقلی یا محال ہو۔

کہا گیا ہے کہ موضوع سالبہ کا اعم ہے موجبہ کے موضوع سے اور بسبب غنائت مبہوت کے اس حیثیت سے بسبب اس کی دقت اور باریکی کے یہ گمان کیا کہ عموم اس لئے ہے کہ موضوع سالبہ کا معدوم ہو سکتا ہے خارج میں نہ موضوع موجبہ کا اور نہ صحیح نہیں ہے جب تک وہ تاویل نہ کریں جو ہم نے بیان کی ہے اور کہا جائے کہ مراد ان کی یہ ہے کہ سلب صحیح ہے معدوم سے اس کے معدوم ہونے کی حیثیت سے نہ کہ ایسا بات تو بات ٹھیک ہو جاتی ہے اور مشکل دفع ہو جاتی ہے ان کے کلام سے اس کی تفسیر کی گئی بیان مذکور سے کہ مراد وجود موضوع سے موجبہ اور سالبہ میں ایک ہی بات ہے یعنی متشکل اس کا وجود میں یا وہم میں تاکہ اس پر حکم کیا جاسکے اس کے متشکل کے موافق اور یہ کہ سالبہ بسیط اعم ہے۔ موجبہ معدولہ لمحمول سے جب کہ موضوع اس کا غیر ثابت ہو اور فرض کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے اس لئے کہ محال ہے سالبہ کے عدم محمول کا اثبات اس کے موضوع کے لئے اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے۔ یا منفی ہے کیونکہ کسی شے کے لئے کسی شے کا ثابت کرنا اس پر موقوف ہے کہ وہ فی نفسہ ثابت ہو۔ اور اگر یہ نہ لیجائے اس حیثیت سے کہ غیر ثابت ہے بلکہ لیجائے اس حیثیت سے کہ اس کو ثبوت ہے ذہن میں تو ممکن ہے بات عدم محمول کا سالبہ میں اس کے موضوع کے لئے اس حیثیت سے کہ اس کے ثبوت کو دونوں میں تلازم ہو گا اس صورت میں۔ لیکن ہم نہیں لیتے موضوع سالبہ کا اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہے یعنی متشکل ہے وجود یا وہم میں جیسے کہ ان بھلا ہے اور مشہور ہے۔ اس قیاس پر موضوع المحمول تلازم میں نام تقسایا میں خواہ شخصہ ہوں خواہ مختصوہ۔ لیکن از بسکہ مصنف کو بھی اس حیثیت کا

ذمہ داری ہو گیا جس سے جہور نے غفلت کی تھی تو ان کے تلامذہ کا حکم نہیں جمیع قضایا میں
بلکہ حکم کیا تلامذہ کا محصورہ میں نہ تخصیص میں۔ بنا براس ذہب کے جو مصنف نے
اختیار کیا ہے کہ موضوع محصورہ کا شامل ہے عقد حل پر یعنی عنوان اس پر محمول
ہے اور اقتضا اس حل کا ہے کہ محمول ثابت ہو موضوع کے لئے یعنی تمثیل ہو
موجود یا وہم میں کیونکہ اثبات ایک شے کا دوسری شے کے لئے فرع ہے اس شے
کے ثبوت کی اور متمنع ہے اس کا غیر ثابت اخذ کرنا۔ اس حیثیت سے کہ غیر ثابت
پر ثابت ہونے کے سبب سے دونوں میں تلامذہ ہے محصورات میں نہ شخصیات
میں۔ کیونکہ یہ قضا یا خالی ہیں اس عقد سے۔ اس لئے مصنف نے کہا۔

لیکن یہ فرقی شخصیات میں ہے نہ قضا یا عہد میں اور تمام محصورات
میں کیونکہ جب تم نے کہا اعلیٰ انسان غیر حجر میں یا کوئی انسان حجر نہیں ہے تو یہ حکم
ایک ایک پر ہے ان (افراد) سے جو موصوف ہیں انسانیت سے دونوں تفسیروں
میں (یعنی موجبہ معدولہ اور سالبہ بسیطہ میں) لیکن موجبہ شامل ہے حل کے دونوں
عقدوں پر پہلا حل عنوان دوسرا حل محمول۔ سالبہ اگر چہ خالی ہے عقد ثانی یعنی
عقد محمول سے مگر خالی نہیں ہے عقد اول سے یعنی عقد موضوع عنوانی سے اور
سلب حجریت کا یعنی محمول کا کہ وہ عقد ثانی ہے نہ انسانیت کا وہ عقد اول ہے
جبکہ خالی نہیں ہے سالبہ عقد یا کجالی سے جو کہ مستدعی ہے موضوع کے موجود
ہونے کا اس لئے کہ اثبات نہیں ہو سکتا مگر ثابت پر تو محال ہے صدق اس کا
موضوع معدولہ پر۔ اور مساوی ہو گیا ساتھ موجبہ معدولہ کے۔ اس بات میں کہ دونوں
صادق نہیں آتے مگر جب کہ ان کے موضوع خارج میں موجود ہوں۔ اگر حکم کیا جائے
ثبوت محمول اور عنوان کا خارج میں اور اگر حکم نہ کیا جائے دونوں کے ثبوت کا خارج
میں تو بقوت نہیں ہے۔ صدق دونوں کا موضوع موجود فی الخارج پر بلکہ ثابت
فی الذہن پر اور فرض یہ ہے کہ دونوں مساوی ہیں اقتضا میں موضوع موجود
فی الخارج اور اس کے عدم میں اور جب دونوں مساوی ہو گئے اس بات میں اس
جس خبثت سے موجبہ معدولہ تفسفی ہے وجود موضوع کا خارج میں جیسے ہمارے
اس قول میں کہ ہر انسان غیر حجر ہے اسی طرح اقتضا کیا سالبہ نے ہمارے اس قول

اے اللہ! میں نے اپنے رب سے دعا کی ہے کہ وہ اس شخص کو جو اس نے اپنے لیے چاہا ہو، اسے اپنی رحمت سے نوازا جائے۔ اے اللہ! میں نے اپنے رب سے دعا کی ہے کہ وہ اس شخص کو جو اس نے اپنے لیے چاہا ہو، اسے اپنی رحمت سے نوازا جائے۔ اے اللہ! میں نے اپنے رب سے دعا کی ہے کہ وہ اس شخص کو جو اس نے اپنے لیے چاہا ہو، اسے اپنی رحمت سے نوازا جائے۔

اور اس سے لازم نہیں آتا اور نہ از روئے افراد اعم ہے اور نہ لازم آتا ہے اس سے زوال فرق کا کیونکہ اعتبار اعم ہے۔ (عبارت متن)

اور جب فرق جاتا رہا پس گردانا جائے گا سلب محیطہ میں جزو محمول یا موضوع تاکہ ہمارے لیے کوئی قضیہ نہ رہے مگر موجبہ۔ اور اگر اس کے بعد سلب ہو تو اس کو جزو بنا دیا جائے اور کہا جائے کہ کل انسان حیوان ہیں اور کل حیوان غیر حجر ہیں نتیجہ نکلتا ہے کہ کل انسان غیر حجر ہیں۔ اب کوئی اخیان متعدد فرد ب کی نہ رہے گی جن میں سے بعض حذف کیے جائیں اور بعض معتبر سمجھے جائیں۔ تب کہ طرف اخیر یعنی اکبر گذرتا ہو طرف اول یعنی اصغر پر تو وسط سے اوسط کے ترجیحات کو قضیہ تباہیہ میں جزو محمول بنا دیں دونوں مقدموں میں یا ایک میں تاکہ گذرے حکم اکبر سے اصغر کی طرف مثلاً کل انسان ضرورۃً ممکن الکتابتہ ہیں اور کل ممکن الکتابتہ ضرورۃً واجب الحیوانیت ہیں لہذا انسان ضرورۃً واجب الحیوانیت ہے حاجت نہیں ہے کہ مختلطات میں بہ کثرت طول دیا جائے بلکہ منابطہ ہو یہاں مذکور ہوا سب کافی ہے۔

باقی دو سیاق یعنی شکل دوم اور سوم شکل اول کی فرس ہیں۔ اس موقع

ملاحظہ فرمائیے اور اوسط کے لیے ب اور اصغر کے لیے ج فرض کریں تو چاروں شکلوں کی پیمائش ہوگی

شکل اول	شکل دوم	شکل سوم	شکل چہارم
ج ب	ج ب	ب ج	ب ج
ب ا	ا ب	ب ا	ا ب
ج ا	ج ا	ج ا	ج ا

ان سیاقات سے یہ ظاہر ہے کہ شکل دوم کا معنی ہے شکل اول کے اور شکل سوم کا کبریٰ مثل شکل اول کے کبریٰ کے ہے پس اگر شکل دوم کے کبریٰ کو معکوس کر دیں تو وہ مثل شکل اول کے ہو جائیگی اسی طرح اگر شکل سوم کے کبریٰ کو معکوس کریں تو وہ بھی مثل اول کے ہو جائیگی۔ اور شکل چہارم میں صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ رکھ دیں اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ تو شکل اول کے مثل ہو جائیگی مگر یہ فرق رہیگا کہ حد اکبر کو یا اصغر ہو جائیگی اور اصغر اکبر اور نتیجہ بھی ایسا ملے گا جس میں

کے مناسب ایک قاعدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر دو قضیہ محیطہ ہوں اور ان کے موضوع مختلف ہوں اور ایک کے محمول کا دوسرے کے موضوع کے لیے ثابت کرنا محال ہو جمیع وجوہ سے یا ایک وجہ سے (پہلے کی مثال شارح نے یہ لکھی ہے کہ کل انسان حیوان ہیں اور کوئی انسان حیوان نہیں ہے۔ دوسرے کی مثال کل انسان حیوان ہیں اور ہر صہال (بہنہانے والا) گھوڑا ہے۔ پس انسان اور فرس میں صہال صہال ہونے کی وجہ سے تباہ ہے نہ من جمیع الوجوہ تیسے حیوان اور انسان ہیں) پس معلوم ہوا یقیناً کہ اگر ان دونوں سے ایک موضوع کا دوسرے کے تحت میں داخل ہونا تصور کیا جاسکتا ہو تو اس موضوع پر دوسرے کے محمول محمول ہونا محال نہیں ہے۔ (اس لیے کہ اگر کسی شے کے محمول پر کوئی امر محمول ہو سکتا ہے تو وہ اس شے پر ہی محمول ہو سکتا ہے) پس متنع اس صورت میں کہ ان دونوں موضوعوں سے ایک موضوع دوسرے سے موصوف ہو۔ خواہ کوئی ان میں سے نتیجہ میں موضوع بنایا جائے۔ اور کوئی ایک دونوں سے محمول بنایا جائے تو نتیجہ ضروریہ بتائیہ ہوگا۔ مثلاً ضرورۃً کوئی انسان انسان نہیں ہے اور کوئی انسان نہیں ہے۔ اور اسی طرح کوئی صہال انسان نہیں ہے یا کوئی انسان صہال نہیں ہے) اس سبب سے کہ متنع ہے حمل محمول کا یا واجب ہے سلب ان دونوں میں پس جو کچھ دونوں مقدموں میں جہات یا سلوٹ ہوں ان کو جزر محمول بنادیا جائے مثلاً کل انسان ضرورۃً ممکن الکتا بہتہ ہیں (یہاں جہت امکان جزر محمول بنا دی گئی

(یقینہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ اگر موضوع ہوگا۔ اور اصغر محمول ظاہر ہے کہ اگر اس کا عکس کریں تو وہی نتیجہ ہوگا جو شکل اول سے نکلا ہے۔ یہ ہے خلاصہ تحویلات کا جو منطق کی کتابوں میں بہت طول دے کے مفصل لکھا جاتا ہے۔ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان میں صرف عکس سے کام نہیں چلتا کیونکہ اگر کبریٰ شکل سوم کی موجب یکیلہ ہو تو اس کا عکس موجب جزئیہ ہوگا اب اگر صغریٰ بھی جزئیہ ہے تو دونوں مقدمے جزئیہ ہو جائیں گے اور ان سے کوئی نتیجہ نہ نکل سکیگا۔ لہذا افتراض کے قاعدہ کو جاری کیا جس سے بعض موضوع کا ایک نام رکھ لینے سے اس پر اطلاقی کل کا ہو سکے مثلاً اگر کہا جائے کہ بعض ج ب ہے اب اسے بعض ج کو ہم نے دے دوسوم کی تو اب یہ صورت ہو جائیگی کہ کل ج ب ہے اس صورت سے ہر قضیہ جزئیہ یکیلہ کی شکل بن جاتا ہے

ہے) اور کل حجر ضرورۃً متنفع الکتابتہ میں (یہاں سلب ضروری کو امتناع سے بدل کے
جزء محمول بنا دیا گیا پس معلوم ہو گا کہ انسان ضرورۃً متنفع الحجرتہ ہے۔ اس صورت
میں اتحاد محمول کا بھی من جمیع الوجوہ مشروط نہیں ہے۔ خاص اس سیاق میں جب کہ
سوائے جہت کے جو محمول کا نیز بنائی گئی اور جملہ امور میں شرکت معتبر ہے۔ اور جائز ہے
دونوں قضیوں کی جہتوں کا متغایر ہونا اس سیاق (شکل دوم) میں اور مخرج اس
سیاق کا تین سیاق سے ہے۔

یہ دونوں قول دو قضیہ میں ایسے کہ خال ہے کسی ایک کے موضوع پر حمل
میں نیز کہ جو ممکن ہے۔ اور دوسرے کے موضوع پر اور سبب الیہ دو قضیہ جن میں محال
ہو کسی ایک موضوع پر حمل اس چیز کا جو ممکن ہے دوسرے کے موضوع پر پس ان دونوں
قضیوں کے موضوع ضرورۃً متبائن ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ دونوں قول ایسے دو قضیہ
ہیں کہ ان کے موضوع ضرورۃً متبائن ہیں۔ اور اسی طرح دونوں موضوع متبائن ہیں
جب قضیہ بتائیتہ میں محمول ایک کا ممکن النسبتہ ہو (مثلاً کل انسان ضرورۃً
ممكن الکتابتہ میں) اور دوسرے میں واجب النسبتہ (مثلاً کل حجر ضرورۃً غیر کتاب
ہیں) کیونکہ وجوب نسبت متنفع ہے پہلے پر (یعنی چید کے موضوع پر) اور امکان (دوسرے
پر) (یعنی دوسرے کے موضوع پر) کی

اور اسی طرح جب کہ محمول ایک کا ممکن النسبتہ ہو (جیسے کل انسان ضرورۃً
ممكن الکتابتہ میں) اور دوسرا متنفع النسبتہ (جیسے کل حجر ضرورۃً متنفع الکتابتہ میں)
پس وہ ہوا جو ہم نے کہا تھا (دونوں موضوعوں کے متبائن کا لازم ہونا اور نتیجہ ضرورۃً
کا انتاج اور نتیجہ یہ ہے کہ انسان ضرورۃً متنفع الحجرتہ ہے)

اور اگر اس سیاق میں کوئی قضیہ جزئیہ ہو تو اس کو کلیہ بنایا جائے۔ اور ہم یہ
واجب نہیں کرتے کہ ہر مقدمہ علوم میں یہ عمل کیا جائے یعنی جزئی کو کلی بنایا جائے اور
سالبہ موجبہ بنایا جائے اور غیر ضروری ضروری بنایا جائے۔ بلکہ جب ہم کو قانون
معلوم ہو گیا پس ہر دو مقدمات جن کو ہم نے اس قانون کے موافق کیا ہم کو معلوم ہوا
کہ ان کا حال ویسا ہی ہے جس کا پہلے بیان ہوا۔ اور ہم نے تطویل کو ترک کر دیا۔
مشتائین کے اصحاب کے لئے ضروب کے بارے میں اور ان کے بیان کو (یعنی انتاج

شروب) اور ان کے اختلاطات کو اور اس سیاق کے لئے ایک مخرج (بیان) شرطیات سے ہے۔ اس طرح کہ اگر دونوں موضوع ان دونوں مقدموں کے ان میں سے ہوں کہ درست ہو داخل ہونا ایک کا دوسرے میں لہذا جو کچھ واجب ہے ایک کے جزئیات پر جو کہ ممکن ہے جزئیات پر دوسرے کے یا متنع ہے اور تالی کے نقیض کو مستثنیٰ کیا واسطے (انتاج) نقیض مقدم کے۔ پو

(یہ طریقہ اشراقین کا ہے شکل دوم کے بیان میں۔ لیکن ان کا بیان شکل ثالث کے لئے اس طریق سے ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے) پو

قاعدہ :- جب ہم نے ایک شے واحد معین پائی مثل اوسط کے کہ وہ صفت ہو دو مجموعوں کا (یعنی صغریٰ کے محمول پر کہ وہ اصغر ہے اور کبریٰ کے محمول پر کہ وہ اکبر ہے) ہم کو معلوم ہوا کہ شے واحد ایک محمول (اصغر) سے موصوف ہے دوسرے (اکبر) کے محمول سے نہ وہ مثلاً زید حیوان ہے اور زید انسان ہے پس معلوم ہوا کہ کوئی حیوان انسان ہے۔ بلکہ یہ بھی کہ کوئی انسان حیوان ہے جس طریق سے ہو۔ یعنی خواہ زید انسان ہے کو صغریٰ بنائیں اور زید حیوان ہے کو کبریٰ بنائیں انہوہ اس کا عکس پہلے کا نتیجہ کوئی حیوان انسان ہے دوسرے کا نتیجہ کوئی انسان حیوان ہے نکلے گا پو اور جب یہ شے معین یعنی اوسط سے عام (کلی) ہو (مثلاً انسان کے جزئی مثلاً زید کے) پس چاہیے کہ اس کو مستغرق بنائیں۔ جزئیات کے لئے تاکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں قضیہ محیط ہو جائیں۔ مثلاً کل انسان حیوان ہیں اور کل انسان ناطق ہیں پس یہ حصہ شے معین ہے جو دواہروں سے موصوف ہے (یعنی حیوان اور ناطق ہے) پس لازم آتا ہے کہ کوئی ایک میں سے دوسرا ہو۔ (مثلاً بعض حیوان ناطق ہیں اور یہی مطلوب تھا) پو

اور جب بعض دونوں شیئوں سے ایک مجموعوں سے موصوف ہو (مثلاً بعض حیوان انسان ہیں) یا دونوں (مثلاً بعض انسان کاتب ہیں بالفعل اور بعض انسان ضاحک ہیں بالفعل) اور معین کر دیں اس بعض کو پس مستغرق ہو جائیگا یہ (حصہ شے معین کے لئے کہ موصوف ہے دواہروں سے) اور سلب بھی جزر محمول کر دیا جائے پس منتقل ہو جائیگا نتیجہ میں۔ اوسط موصوف ہو گا دونوں طرفوں سے

تمام موقوفوں پر اس سیاق کے بغیر حاکمیت سالب کے۔ اور دونوں مقدمہ سالبہ ہوں تو سلب کو جزاء محمول کر دیں تو بھی درست ہوگا مثلاً کل انسان لاطائر میں اور کل انسان لافرس میں تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ شے جس کا وصف کیا گیا ہے کہ وہ لاطائر ہے وہ لافرس ہے۔ اور اگر ایک مقدر مستغرق ہو (کل انسان حیوان ہے) اور دوسرا غیر مستغرق (بعض انسان کاتب ہے) بالفعل) موضوع میں شرکت کے بعد جائز ہے کہ اس کا اشارہ ہے کہ یہ اس شکل میں کلیت کبریٰ کی حاجت نہیں ہے بلکہ ایک مقدمہ کی کلیت کافی ہے) پس بعض داخل ہیں کل میں لہذا متعین ہو گیا شے واحد کا موصوف ہونا دو محمولوں سے اور لازم ہوا متعین ہونا محمولوں سے بعض کا دوسرے محمول سے وہو المثلوب اور لازم نہیں ہے کہ ہر واحد کسی ایک محمول کا دوسرے سے متعین ہو۔ اس سیاق میں (یعنی تیسری شکل کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ نکلتا ہے) کیونکہ دونوں محمول یا ایک ان میں سے کبھی اعم ہوتا ہے موضوع سے جو کہ اوسط ہے اور طرف آخر سے پہلے کی مثال کا انسان جسم ہے اور کل انسان حیوان ہے۔ دوسری کی مثال کل انسان حیوان ہے اور کل انسان ناطق ہے۔ پس لازم نہیں ہے انصاف ہر ایک ہائے دونوں سے دوسرے کے ساتھ (جیسے کل جسم حیوان ہے یا کل حیوان ناطق ہے) بلکہ کوئی ایک میں سے دوسرا (جیسے بعض جسم حیوان ہے۔ اور بعض حیوان ناطق ہے) اور جب ہم نے حیات اور سلوب کو اجزاء محمول کر دیا دونوں مقدموں میں تو حاصل ہو گیا استفنا ضرور کثیرہ سے اور مقتطعات سے۔

مدار اس سیاق کا ایک ہی امر ہے۔ یقین ہونا ایک شے کے دو شیعوں سے موصوف ہونے کا یعنی حد اوسط پر اصغر و اکبر محمول ہوں اور نخرج اس کا شکل اول سے یہ ہے۔

کہ یہ دونوں قول (صغریٰ و کبریٰ) دو قضیے ہیں ان میں ایک شے دونوں محمولوں سے موصوف ہے۔ اور ہر دو قضیے جن میں ایک شے دونوں محمولوں سے موصوف ہو تو بعض ایسی چیزیں جو ایک محمول سے موصوف ہوں دوسرے محمول سے بھی موصوف ہوں گی۔ پس ان دونوں قولوں کا ایسا ہی حال ہے۔

اور ہم سے تطویلات حذف ہو گئے ہیں (یعنی اشراقین نے تطویلات لاطائل کو

ترک کر دیا یعنی خدوب اور اختلافات وغیرہ) کو

فصل

اقتراعات شرطیہ کے بیان میں

شرطیات سے کبھی قیاسات اقترائیہ تالیف کرے جاتے ہیں جیسے تمھارا یہ قول مقدمات میں جب کبھی آفتاب طالع ہوں تو جو دستہ اور جب کبھی دن موجود ہو ستارے پیچھے ہوئے ہوتے ہیں۔ (نتیجہ نکلا جب کبھی آفتاب طالع ہو ستارے پیچھے ہوئے ہوتے ہیں) اور شرائط اور حدود کا حال وہی نہ ہو پہلے مذکور ہوا (یعنی اقترائیات حلیہ سے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کوئی فرق نہیں ہے) یا کبھی مرکب ہوتا ہے قیاس شرطیہ اور حلیہ سے۔

(واضح ہو کہ اس قیاس کی چار صورتیں ہیں کیونکہ تفسیہ حلیہ یا صغریٰ ہو یا کبریٰ

یعنی صغریٰ نے کہا ہے کہ کبھی شرطیات سے بھی قیاسات اقترائی بنتے ہیں جس طرح تفسیہ حلیہ کے احکام منقسم ہیں فطریات اور نظریات میں اور نظریات میں احتیاج حجت کی ہوتی ہے اس طرح شرطیات کبھی فطری ہوتے ہیں جیسے ہم کہیں کہ جب آفتاب طالع ہو تو دن ہے اور کبھی فطری ہوتے ہیں جیسے اگر حرکت مستقیمہ موجود ہے تو ٹانگ محدود للچکات بھی موجود ہے اب ضرورت ہوئی قیاسات شرطیہ کی اور اس میں بھی چاروں شکلیں ملتی ہیں کیونکہ حد وسط اگر تالی ہو صغریٰ میں اور مقدم ہو کبریٰ میں تو شکل اول ہوگی اور اگر اس کا عکس ہو تو چوتھی شکل پیدا ہوگی اور اگر دونوں میں وسط تالی ہو تو شکل دوم اور دونوں میں مقدم ہو تو شکل سوم بنے گی۔ اگر کہا جائے کہ اگر اب ہے تو ج د ہے اب ہے لہذا ج د ہے۔ اس قیاس میں دو باتیں ثابت کرنا ہوتی ہیں ایک لزوم دوسری وقوع لزوم یعنی یہ بات کہ اگر اب ہے تو ج د ہے۔ اس صورت میں اب ہے لزوم ہے اور ج د ہے لزوم کے لئے لازم کا ثبوت ضروری ہے دوسری بات یہ کہ اب ہے کیونکہ محض لزوم سے کام نہیں چل سکتا ہے جب تک وقوع موجود نہ ہو جب یہ دونوں ثابت ہو جائیں تو نتیجہ ضروری صحیح ہوگا اور اگر لزوم اور وقوع ثابت نہ ہوں تو نتیجہ ہرگز ثابت نہ ہوگا۔ اس کو خوب یاد رکھنا چاہیے۔ ۱۲

اور دونوں صورتوں میں یا تو حلیہ اور متعلقہ کی شرکت مقدم میں ہو یا تالی میں اور اس سے چاروں شکلوں میں قیاسات پیدا ہو سکتے ہیں۔ متعین نے صرف جو عقلی قسم کو بیان کیا ہے کیونکہ وہ طبیعت سے قریب تر ہے اور اس کی حاکم ہو کرتی ہے کیونکہ قیاس حلیہ کی تحلیل اس اقتراں میں ہوتی ہے اور اس کے نتیجے میں اس سے منسلک اول و دوم اس صورت پہلی فریب کو بیان کیا ہے۔ کیونکہ مبادیہ اس قیاس میں اس کے سوا اور شکلوں اور ضربوں کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور اس قسم میں تالی و حاکم اس طرح اشارہ کیا ہے)

اور قریب طبیعت سے وہ ہے جس میں شرکت دونوں کی تالی میں ہو اور حلیہ کرے ہو۔ مثلاً متعلقہ یا یہ قول بہ ضرورت میں جب کہ کل جج بہ ہو تو کل جج ہے اور کل جج ہے اس حاصل ہو گا نتیجہ شریطہ متعلقہ کہ مقدم اس کا مقدم بہ ہو گا بعینہ اور تالی اس کا نتیجہ مالیت تالی اور حاکم کا ہو گا۔ جیسے حاکم یہ قول بہ ضرورت میں جب کہ جج بہ ہو تو کل جج ہے۔

راور یہ بالکل ظاہر ہے اور اس قیاس میں کبھی طعن کیا جاتا ہے اس میں کہ یہ قیاس نفس نامی صاوق ہے چنانچہ کہ صاوق باقی رہے و بصورت صدق مقدم متعلقہ کے پیش قیاس نہ کیا جاتا مثلاً ہم کہیں کہ اگر غلام چور ہے تو وہ بعد ہے اور کل بعد کسی مادہ میں جو ثابت یہ اگر صحیح ہو تو یہ صاوق ہو گا اگر غلام موجود ہے تو وہ کسی مادہ میں ہو گا۔ لیکن یہ صاوق نہیں ہے جو اب اس طعن کا یہ ہے کہ جو معلوم ہو چکا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ کذب نتیجہ کا یا کہ وہ صاوق ہے یہ سبب التزام کے کیونکہ متعین نہیں ہے حال میں کہ اس کے وجود سے اس کی نفی لازم ہو اور تصدیق کا صدق لزوم کے صدق پر موقوف ہے کیونکہ اجزاء کے صدق کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے) جو

فصل :- قیاس خلف کے بیان میں۔ جو

وہ قیاس جس میں مطلوب کا حق ہو یا اس کے انقیض کے باطل ہونے سے ثابت ہو

سطح - مقدم اور تالی کا تعین محض بیان کی تقدیم و تاخیر سے نہیں ہوتا۔ بلکہ طبیعت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کہا جائے غلام گران ہو جائے گا۔ اگر بارش نہ ہو۔ بارش کا نہ ہونا گران کی علت ہے لہذا منطقی ترتیب میں اس کو مقدم ہونا چاہیے۔ ۱۲

اُس کو قیاس خلعت کہتے ہیں اور یہ دو قیاسوں سے مرکب ہوتا ہے ایک اقترانی اور دوسرا
استثنائی جیسے تم کہو اگر کوئی ج ب نہیں ہے جھوٹ ہے تو بعض ج ب ہے اور کل
ب ہے۔ اس مقدمہ کی حقیقت مانی ہوئی ہے تو اس سے وہ نتیجہ نکلتا ہے جس کو
ہم کہہ چکے ہیں (یعنی اُس قیاس اقترانی کے بیان میں جو مرکب ہو متصل اور حلیہ ہے)
اگر جھوٹ ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے پس سچ ہے اس کا نقیض کہ بعض ج ب ہے
اور اگر تم چاہو تو اس نتیجہ (بعض ج ب ہے) کو محیط بنا سکتے ہو اس طرح کہ مطلوب
کے نقیض کو جو کہ شرطیہ کی تالی ہے (یعنی بعض ج ب ہے) کو محیط بنا دو (یعنی طریقہ
افتراض سے کہ بعض ج کا کوئی نام رکھ لیا جائے مثلاً د تو وہ قضیہ کلیہ ہو جائے گا
اور قیاس اس طرح بنے گا کہ اگر جھوٹ ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے پس کل ب
ہے۔ سچ ہے اور کل ب ہے تو نتیجہ نکلتا ہے اگر جھوٹ ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے
پس کل ب ہے) اس کے بعد استثنائی کا (اور وہ کوئی ج ب نہیں ہے
اول پر اور کوئی ب نہیں ہے دوسرے پر) نتیجہ نکلے گا نقیض مقدم یعنی جھوٹ
نہیں ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے بلکہ وہ سچ ہے اور خلعت میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ
جھوٹ ہونا نتیجہ کا جو کہ لازم آیا ہے اُس کا لزوم نہ مقدمہ صادق کی وجہ سے ہے اور نہ
ترقیب کی وجہ سے ہے پس متعین ہو گیا کہ نقیض مطلوب کو سچ ماننے کی وجہ سے ہے۔

۱۵۔ اس لئے کہ اس کا صدق ضرور ہے اُس کو جھوٹ نہیں کہہ سکتے۔ اور نہ صورت استدلال کی وجہ سے
ہے اس لئے کہ شکل اول بدیہی الانتاج ہے اور اسی سے استدلال کیا گیا ہے پس الاحالہ نقیض مطلوب
چونکہ فی الحقیقت باطل ہے اس کے صادق فرض کرنے کی وجہ سے ہے پس الاحالہ نقیض کا بے
لہذا مطلوب صادق ہے۔ وہو المطلوب - ۱۲

۱۵۔ اسی پر قیاس کیا جائے گا اُس کا استعمال ایسے قیاس میں جہاں مطلوب شرطی ہو اور جو
اقتران اُس میں ہے دو شرطوں سے ہے اور جس کسی نے طعن کیا ہے انتاج اقترانی میں کہ مرکب
ہو متصل اور حلیہ سے جیسے پہلے گذر چکا ہے وہ قیاس خلعت کو مرکب کرتا ہے استثنائی قیاسوں
سے اور اس کا بیان دو طریقوں سے ہے۔ ایک اُن میں سے اگر مطلوب ہو نہیں ہے کل سچ جب
تو یا کل ج ب ہے یا کل ب ہے مانع الجمع ہے اگر جائز ہو اجتماع دونوں کا صدق پر تو ضرور

ضابطہ ساتواں

(مواد قیاسات برہانی کے بیان میں)

حقیقی علوم میں سوائے برہان کے اور کوئی استدلال نہیں کیا جاتا برہان ایسا قیاس ہے جو کہ تضایات یقینیہ سے بنا ہو۔^۱ مقدمات یقینیہ جو ہم کو معلوم ہیں (ان کی تین قسمیں ہیں) یا یہ کہ وہ اقلی ہو۔ تفسیہ اولیہ اس کو کہتے ہیں جس کی تصدیق تصور حدود کے سوا اور کسی چیز پر موقوف نہیں ہوتی اور بعد تصور حدود کے اس سے کوئی انکار کرتے نہیں بنتا جیسے یہ حکم کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے۔ یا جو چیزیں کسی ایک چیز کے مساوی ہوں وہ باہم مساوی ہیں۔ یا یہ کہ سفیدی اور سیاہی ایک ہی مقام میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

(تفسیر حاشیہ صفحہ گذشتہ) صادق ہو گا نتیجہ دونوں کا اور وہ کل ج ا ہے تو صادق ہوگی صورت قیاس کی لیکن کل ج ا نہیں ہے کیونکہ اس کا کذب ظاہر ہے یا ظاہر کیا جائے گا اس کا کذب تو یہ دونوں جمع نہ ہوں گے صادق پر لیکن کل ب ا ہے اس قیاس پر کہ وہ صادق ہے تو نہیں ہے کل ج ب ہو مطلوبہ دوسرا طریقہ یا نہیں ہے کل ج ب یا کل ج ا ہے مانع التخلو لیکن نہیں ہے کل ج ا کیونکہ یہ کا ذب ہے پس صادق ہو گا نہیں ہے کل ج ب یا نہیں ہے کل ج ب اور ظاہر کیا جائے گا منع مطلق کیونکہ کل ب ا ہے صادق ہے بنا برہان تو یا صادق ہو گا اس کے ساتھ کل ج ب یا نہیں ہے کل ج ب اگر تو کلی ہو تو منع ہو گیا خلو اور اگر اعلیٰ ہو تو نتیجہ مکمل جامع مقدم صادق کے کل ج ا پس منع ہو گا خلو پھر بھی اور ترکیب قیاس کی ان دو وجہوں سے صحیح ہے لیکن مشہور ترکیب اس کی اقتضائی و استثنائی سے ہے اور اس کی تحلیل کے لیے ایک اور طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہو کل ج ب تو کل ج د ہے اس لیے کہ صادق ہے کل ب اگر کیونکہ وہ مسلمہ ہے پھر کہا جاتا ہے لیکن نہیں ہے کل ج د نتیجہ نکلتا ہے نہیں ہے کل ج ب د ہو مطلوبہ ۱۲

۱۔ مقدمات یقینیہ جمہور کے نزدیک چھ ہیں۔ اولیات۔ مشاہدات۔ عجزیات۔ حدیثیات۔ متواترات اور ایسے قضایا جن کا قیاس ان کے ساتھ ہو۔ صاحب الاشراف نے ان کی تین قسمیں کی ہیں۔ اولیات۔ مشاہدات۔ حدیثیات۔

یا مشاہدہ ہو بذریعہ قوائے ظاہریہ یا بطن کے مثلاً محسوسات جیسے آفتاب و زلزال
سے یا کہ تم بابت ہو اتم کو خواہش یا غضب ہے اور تمہارے شہادت دوسرے
شخص پر حجت وغیرہ جیسا کہ کہ دوسرے بھی تمہاری طرح مشہور آن مشہور

۱) ماوراء اندلس پر تمہارا یہ قول جرت نہیں ہے کہ آفتاب ان تشارع کے گرد و
وہ مشرق نہیں آتا یہ تمہارا یہ کہہ کر اکثر کے لئے بڑے بڑے غم کے لئے میں میں سے
باتیں نہ دیکھا ہو کیونکہ اس کو تمہارا سا شعور نہیں حاصل ہوا ہے۔ پڑ
یا حد میں ہو اور قاعدہ اشراق سے مادیات کی صفیں ہیں۔ اول اس کے صنف
مخبرات ہے اور وہ مکرر مشاہدات میں ایسی تکرار کہ اندر ہونے کے لئے اول میں
طبیعتان ہونا کے کہ محض اتفاق نہ تمہارا یہ تمہارا یہ کہہ کر ای کی چوٹ
ہم اور یہ استقرار نہیں ہے (یعنی حکم تجربی استقرار نہیں ہے کیونکہ استقرار سے ہونا
حاصل ہوتا ہے وہ مشاہدات بجز یہ کہ حکم کائنات کا مبدی قرار دیتا ہے کیونکہ یہ غیر مفید ہے
تین کے لئے اور تجربہ مفید نہیں ہے۔ کو

استقرار حکم کلی ہے اس وجہ سے کہ متعدد جزئیات میں وہ پایا گیا ہے جبکہ استقرار سے مراد ہے تو ہم جانتے ہیں کہ ہمارا یہ حکم ہر انسان جس کام کی تلاش کیا جائے زندہ نہیں رہتا حکم کلی اس وجہ سے کہ متعدد جزئیات میں واقع ہوا ہے کیونکہ مشاہدہ کل جزئیات کا نہیں ہے۔ اور یہ مثل اس حکم کے نہیں ہے کہ ہر انسان انسان سب کو کہہ گا۔

۱۲۔ جو حکم جو اس طاہرے ہوس کو محسوس کہتے ہیں۔ اور جو محسوس باطنیت ہو۔ اور وجدان کہتے ہیں۔
 کتاب کی روشنی نسوس ہے۔ اور ٹھوک پیاس وجدانیات سے ہیں۔ ۱۳۔
 تجربات اُن کو کہتے ہیں کہ جن میں تاثر اور تاثیر ہو یہ کہ کوئلہ سیاہ ہے۔ تجربہ نہیں ہے۔ آگک سے
 سب بڑھتے ہیں۔ یا کہ جن سے بخار جاتا ہے تجربات ہیں۔ ۱۴۔

۱۲۔ اگر بیج نباتات کو شامل ہوں، استغناء تام ہے اور وہ مفید لائق ہے جیسے کہیں کہ حیوان اور نباتات اور جاد سب متغیر ہیں یہ دراصل نیاس مقسم ہے صورت اس کی یہ ہے کہ حیوان اور نباتات اور جاد جسم میں اور ہر جسم متغیر ہے لہذا حیوان نباتات اور جاد متغیر ہیں۔ ۱۲۔

یہ جزئیات کثیرہ کے مشاہدہ سے نہیں حاصل ہوا ہے۔ بلکہ نفس طبیعت اور امیت کو چلنے سے
استقرار کبھی مفید ہوتا ہے نفس کے لئے جب کہ نوع متحد ہو جیسے مثال مذکور میں۔
اب جب نوع میں اختلاف ہو تو کبھی مفید نہیں رہتا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کو مفید
نہیں ہوتا اس لئے کہ کبھی یہ وجود متلازمہ نوع انسان ہوتا ہے مثلاً تمھارا یہ تکمیل
ہو جان چاہئے کے وقت اپنے نیچے کے جیڑے کو حرکت دیتا ہے استقرار ہے اس وجہ
سے کہ تم نے اس کا مشاہدہ کیا ہے اور ہو سکتا ہے کہ کوئی حکم ایسا ہو جس کی تم نے مشاہدہ
نہیں کیا ہے مثلاً تمساج (گرچیجہ) اس کے خلاف ہے جو تم نے مشاہدہ کیا ہے۔ دوسری
صنف حدس کی متواترات ہیں۔ ایسے قضایا ہیں جن میں انسان شہادتوں کی کثرت
سے حکم کرتا ہے۔ اور شے ممکن ہوئی نفس اور نفس کو انہیں ان ہو کر جھوٹ یا اتفاق نہیں
کیا ہے۔ اور نفس کا حکم لگاتا ہے کثرت شہادت پر اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس کے
شمار کا حصہ کریں اور تعداد خاص معین کریں۔ کیونکہ اکثریتیں شمار قلیل سے حاصل
ہو گئے ہیں۔ اور قرائن کو ان سب اشیاء میں داخل ہے۔ اور (قرائن سے) انسان کو
حدس ہوتا ہے جیسا حدس چاہئے (اور حکم حدس ہی کی وجہ سے کیا جاتا ہے) تمھارے
حدسیات دوسرے شخص پر حجت نہیں ہیں جب تک کہ اس کو بھی مثل تمھارے حدس
حاصل ہو۔ اکثر حکم سے انسان حکم لگاتا ہے اور وہ جھوٹ ہوتا ہے مثلاً اپنے نفس کا
انکار عقل کا انکار۔ اور ایسے موجود سے انکار جو کسی حجت میں نہ ہو۔
عقل مدد کرتی ہے ایسے مقدمات میں نقیض نتیجہ نکال کے (یعنی وہم جو حکم
لگاتا ہے عقل اس کے نقیض کا انتاج کرتی ہے اور مقدمہ موهومہ کو باطل کر دیتی ہے)

۱۵۔ یعنی متواترات تجربیات و حدسیات میں یہ تینوں معنی کے نزدیک حدسیات کی صنف میں کوئی
متواترات اور تجربیات میں تکرار معتبر ہے، اور کسی تکرار سے تعین حاصل ہوتا ہے یہ حدس ہے۔ ۱۔
حدسیات جس کو جہور کہتے ہیں وہ بھی از روئے قاعدہ اشراقی حدسیات کی ایک صنف ہے۔ ۲۔
۱۶۔ قضایائے یقینیہ کا بیان ہو چکا۔ اب معنی قضایائے فیہ یقینیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔
اس کی بھی جہور کے نزدیک چھ قسمیں ہیں وہمیات، مشہورات، تخذات، مقبولات
مسلمات - مسطیات - ۱۷۔

پس جب پہنچتا ہے انسان اس نتیجہ (عقلیہ) کو تو جس کو تسلیم کیا تھا اس کو کھچ جاتا ہے (مثلاً وہم کہتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو موجود نہیں ہے عقل کہتی ہے کہ انسان کلی ذہن میں موجود ہے اور وہ کسی جہت میں نہیں ہے۔ پس نتیجہ نقیض قضیہ ہو ہو مہ کا کل آیا یعنی ایسا موجود پایا گیا جو کسی جہت میں نہیں ہے۔ لہذا مقدمہ ہمیشہ باطل ہو گیا)۔ کو

اور ہر وہی امر مخالف عقل کے ہوتا ہے (مثلاً مردے سے ڈرنا) اور وہ باطل ہے۔ اور عقل جس چیز کی مقتضی ہوتی ہے وہ اُس کے دوسرے مقتضی کے خلاف نہیں ہوتا۔ (دوسرے مشہورات وہ قضایا جن پر عقل حکم کرتی ہے کیونکہ عموماً انسان ان کا اعتراف کرتے ہیں) کو

مشہورات کبھی فطری نہیں ہوتے ہیں۔ کو
(وہمیات کبھی فطری ہوتے ہیں کبھی غیر فطری اسی طرح مشہورات کبھی کبھی فطری ہوتے ہیں کبھی غیر فطری) کو

(مشہورات غیر فطریہ سے) بعض ایسے ہوتے ہیں جو حجت سے ثابت ہو جاتے ہیں مثلاً مشہور یہ قول کہ پہل بُری چیز ہے (اس کی تصدیق حجت سے ہو سکتی ہے) اور کبھی باطل ہوتے ہیں مثلاً اپنے بھائی کی مدد کو خواہ وہ ظالم ہو خواہ مظلوم ہو یہ باطل ہے اگر سچ کی منہ لائے جائیں لیکن اگر یہ تاویل کی جائے کہ ظالم کی مدد ہے کہ اس کو ظلم سے روکا جائے تو صحیح ہے) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امر اولی مشہور بھی ہوتا ہے (جیسے فہم میں جمع نہیں ہو سکتے) کو

(تیسرے مقبولات یعنی ایسے قضایا جو کسی ایسے شخص سے لائے جائیں جس پر اعتقاد ہو خواہ کسی امر سماوی کی وجہ سے خواہ مزید عقل کی وجہ سے) کو

بعض قضایا ایسے ہیں جو حسن ظن کی وجہ سے قبول کر لئے جاتے ہیں (چوتھے معیلات مثلاً شرب خمر کی ترغیب میں کہا جائے کہ شراب پگھلا ہوا یا قوت ہے۔ یا نفرت دلانے کے لئے شہد کو کہا جائے کہ اس سے جی ملتا ہے کڑوا ہے) کو

ایسے قضایا سچ ہونے کی وجہ سے اثر نہیں کرتے بلکہ قبض و بسط کی وجہ سے اور اُن کا نام معیلات ہے جیسے تمہارا یہ حکم کہ شہد کڑوا جی ملتا ہے والا ہوتا ہے۔ کو

بعض قضایا مزورہ مشبہ (دھوکا دینے والے اور شبہ میں ڈالنے والے) ہوتے ہیں۔ اور اُن کو ہم عنقریب بیان کریں گے (یعنی بحث منالطیات میں)۔
 (پانچویں مسلمات وہ قضایا جو خصم سے اخذ کیے جاتے ہیں تاکہ اُس کے مذہب کے ابطال کے لئے اُن پر بنا کی جائے۔ خواہ حق ہوں خواہ باطل) اور ایسے قضایا پر اُن میں نہیں استعمال کیے جاتے مگر قضایاے یقینیہ برابر ہے کہ وہ یقینیات فطری ہوں یا غیری ہوں فطریات پر قیاس صحیح ہیں۔

(غیر یقینی کی یہ تفصیل ہے کہ جو قیاس مرکب ہو وہیمیات اور مشتبہات سے اُس کو منالطیات اور مفصلہ کہتے ہیں اور ایسے قیاسات کے بیان کرنے کا یہ فائدہ ہے کہ اُن کو باقیوں میں سے بچیں اور خصم کو سکت کر دیں اور اُس کی غلطی ظاہر کر دیں اور جو قیاس مشروطات اور مسلمات سے بنتا ہے اُس کو قیاس تبدیلی کہتے ہیں اور اُس کی غرض یہ ہے کہ جو شخص درجہ برطان سے قاصر ہو اُس پر قناعت کرے اس لئے اُس کو اقناعی بھی کہتے ہیں۔ اور ایسے قیاسات منظرہ میں کام آتے ہیں کہ خصم کو (اُسی کے مسلمات سے) الزام دیں۔ یا جو اعتراض اُس نے کیا ہو اُس کو دور کر دیں اور جو قیاس مقبولات اور منظومات سے بنا ہوا ہو تاکہ اُس کو خطا ثابت (یا قیاس خطابی) کہتے ہیں اور اُس کی غرض یہ ہے کہ سننے والوں کو کسی امر میں یا دنیوی کی ترقی یا دنیوی ایسے امور کی جو تہذیب اخلاق میں یا معاہدے معاملہ میں فائدہ بخشنے ہیں یا اُس کو عبادت یا دنیا کی ہمیشگی کے لئے سرگرم کر دیں۔ اور محملات سے جو قیاس بنتا ہے اُس کو شعری یا قیاس شعری کہتے ہیں۔ اور اُس کی غرض یہ ہے کہ نفس میں خاص انفعالات پیدا ہو جو کسی چیز کی طرف رغبت کرنے یا کسی شے سے نفرت کا باعث ہو اور شعر کو خوش آوازی اور رنگ سے اور بھی رونق دیتی ہے اور وہ انسانوں میں رواج پاتا ہے۔

فصل :- تمثیل کے بیان میں۔
 تمثیل سے یہ مراد ہے کہ ایک امر جو ایک جزئی میں ثابت ہے۔ اور دوسرے جزئی میں

۱۵۔ انفعال قبض کے ساتھ ہوا یا بسط کے ساتھ مثلاً شہد کو کہیں کہ وہ کھسکے۔ تھے۔ اور نفرت پیدا ہوگی۔ اور شراب کو کہیں گھمٹایا ہوا یا قوت ہے اس سے۔ نہایت ہوگی۔ ضرور نہیں ہے کہ انفعال خلافت واقع ہو۔ ۱۲

بھی ثابت کیا جائے کہ یہ کہ دونوں میں ایک معنی مشترک ہے مثلاً عالم مولف ہے اس
 کے لئے جو عالم شمس ہے مگر پر قیاس کر کے کیونکہ گھر مولف یعنی اجزاء سے بنا ہوا ہے ایک
 خاص ترکیب سے اور گھر حادث ہے۔ اسی طرح عالم میں بھی تالیف پائی جاتی ہے اس
 لئے کہ وہ بھی حادث ہے۔ یہ استدلال یقین کے لئے مفید نہیں ہے۔ یہ وہی استدلال ہے
 جس سے اس میں کیا جاتا ہے کہ ایک حکم کے شامل ہونے کا شل مدد سے کہ دواہروں کے
 لئے عالم اور گھر میں بتایا کہ ان دونوں میں ایک معنی شامل ہے (یعنی تالیف اور فقہا
 کی کوئی اور کہیں اور وہ صورت میں حکم ثابت ہے۔ اتفاق مثلاً گھر اس کو اصل کہتے
 ہیں اور وہ اس میں اس حکم کو ثابت کرتا ہے اس کو فرج کہتے ہیں۔ اور معنی مشترک کو علت
 اور باعث کہتے ہیں۔ پس فیصلہ کی چار حدیں ہوئیں ایک اصل دوسری فرج تیسری علت
 چوتھی معنی مشترک (یعنی یہ بدل اس استدلال (یعنی شمول حکم دواہروں کے لئے
 بنا شمول سے یا علت مشترک) کو دو طریقوں سے مقرر کرتے ہیں (ایک ان میں طرد و عکس
 ہے۔ تو اس کے نزدیک اور دوسرا ان متاخرین کے نزدیک) تا د و عکس سے یہ مراد ہے کہ
 یہ شامیں حیثیت سے ایک میں حکم سے ملا ہوا ہے چاہے کہ دوسرے میں بھی ملا ہوا ہو

۱۔ مصنف و مطلق اس مثال سے خوب سمجھ میں آتا ہے جو طرح میں دیکھی ہے یعنی وہ امر گھر اور
 دونوں میں ایک معنی یعنی تالیف مشترک ہے۔ یعنی اجزاء سے ترکیب خاص بنا ہوا جو اس میں تالیف
 مشترک پائی جاتی ہے۔ اور اتفاق گھر حادث ہے۔ عالم میں بھی ایسی ہی تالیف پائی جاتی ہے
 کہ عالم میں حادث ہے۔

فقہاء اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ شراب میں سکر علت حرمت ہے اور یہ بھنگ
 پر بھی پایا جاتا ہے لہذا اس میں بھی حرمت ہے۔ لیکن منقطع کی اصطلاح ہے۔ اور فقہاء اس کو قیاس کہتے
 ہیں۔ شراب پر تالیف اس طرح بھنگ میں سکر ہے۔ دونوں حرام میں یہ بان سکر پایا جاتا ہے حرمت
 بھی پائی جاتی ہے۔ اور جو شراب انگو میں نشہ نہیں ہے وہ حلال ہے۔ جبکہ میں نشہ نہیں ہے وہ حلال ہے
 اور ان میں سکر نہیں ہے وہ ان حرمت بھی نہیں ہے یہ عکس ہے۔

میر تقی علی مثال شراب میں علت حرمت یہاں ہے یا شرعاً یا فحشاً یا بھنگ وغیرہ سبب
 و علت اور جہیز۔ ان میں بھی موجود ہیں اور وہ حلال ہیں اور علت حرمت سکر ہی ہے۔ ۱۲

مثلاً گھر میں تالیف ہے اور اُس کے ساتھ ہی حدوث ہے لہذا عالم میں تالیف کا موجود ہونا حدوث سے مقترن ہے (یہ طرد ہوا) اسی طرح اگر یہ معنی جہاں موجود نہ ہو وہاں تکم بھی موجود نہ ہو گا یہ عکس ہوا۔ پس یہ دونوں یعنی تالیف اور حدوث متلازم میں وجوداً اور عدماً۔ لہذا محل نزاع میں بھی اقرار ہے اور جب اُن سے عدم جواز انفکاک کی مہلت کا مطالبہ کیا جائے تو اُن کی حجت منقطع ہو جاتی ہے۔ اگر ایسی کوئی جگہ ہو جہاں انفکاک ہو گیا ہو ثابت کر دی جائے جس کو اس حجت کرنے والے نے ملاحظہ نہ کیا ہو۔ اور جب انفکاک دونوں کا کسی جگہ جائز ہو گیا ہو اُن کا لزوم وجوداً اور عدماً محل نزاع میں بھی ثابت نہ ہو سکے گا۔ دوسرے طریقہ کا نام سبر و تقسیم ہے۔ قدما کے نزدیک اور تردید متاخرین کی اصطلاح میں وہ چیز جس میں حکم پایا جاتا ہے بالاتفاق اس کو اصل اور شاہد کہتے ہیں اس کے صفات کا شمار کیا جاتا ہے۔ (مثلاً گھر میں علت حدوث کی یا تالیف ہے یا امکان یا جوہریت یا جسمیت۔ اور یہ طریقہ بھی کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ علت کا انحصار ان صفات میں ہے یا وجود کثرت لوازم اور اعراض کے جائز ہے کہ کوئی اور ہی صفت مناسط حکم ہو یعنی علیت کا موجب ہو اس لئے ان اوصاف کا تعین نفی و اثبات سے نہیں ہوا ہے کہ حصر قطعی مانا جائے۔ اسی لئے مصنف کہتے ہیں) نہیں منقطع ہے عدم احتمال کسی اور وصف کے موجود ہونے کا جس سے حجت لانے والے نے غفلت کی ہو اور وہی مناسط حکم ہو کیونکہ اکثر حکم ایسے ہوتے ہیں جن کی علیت پر اطلاع نہیں ہوتی اور کبھی ہو بھی جاتی ہے۔ پھر وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سوا اس چیز کے جس سے اصل میں حکم منسوب ہے (مثلاً تالیف) اور اوصاف اس کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ حکم اُن کے اقتضا سے ہو کیونکہ حکم کا تخلف دوسرے مقام پر ان اوصاف سے ہو سکتا ہے۔ (جیسے کہیں کہ بیت گھر میں علت حدوث امکان نہیں ہے کیونکہ امکان کے وصف کے بعض صفات باری تعالیٰ

۱۔ مناسط حکم اس کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے حکم کیا جائے مثل سکر شراب میں مناسط حکم ہے۔ قیاس فقہی کی چار حدیں اصل فرع علت حکم۔ علت کو جامع بھی کہتے ہیں اور یہی مناسط حکم ہے اور حکم کو تقویٰ کہتے ہیں اصطلاح شرع میں۔ اگر قیاسات فقہی کی تعریف اور ارکان اور اقسام کو تفصیل دیکھنا چاہو تو کتاب اصول فقہ کا مطالعہ کرو یہ نہایت مفید علم ہے اور سوا اہل اسلام اور کہیں نہیں ہے۔ ۱۲

متصف ہیں اور صفات حادث نہیں ہیں اور نہ جوہریت ہے نہ جسمیت اور نہ ہر جوہر اور ہر جسم حادث ہوتا) اور تحقیقاً وہ چیز جس سے حکم منسوب ہے (یعنی تالیف) ماوراء ہذا اوصاف کے اقتضاء حکم کے لئے مستقل ہے دوسرے مقام میں (یعنی وجود حادث کے لئے مع تالیف اُس مقام میں نہ اور اوصاف پس علت حادث کی تالیف ہی ہے۔ اس سے کوئی فائدہ نہیں) لیکن انعام (یعنی ترک کر دینا) اور اوصاف کا سوائے اس وصف کے جس سے حکم منسوب ہے چلتا نہیں ہے۔ اس لئے کہ احتمال باقی ہے کہ حکم اصل میں کسی اور خصوصیت کی وجہ سے ہو اور اُس کی تشخص اور تعین کی وجہ سے نہ کسی ایسے ممکنہی وجہ سے نہ ایک سے دوسرے میں متعدی ہونے میں یا مجموع صفات کی وجہ سے ہو کیونکہ جائز ہے کہ ایسا ہو۔ (مثلاً اثبات کا حکم دو دیر یا ثلثیت کا حکم تین تین پر کر یہ مجموع کی جہت سے ہے نہ کسی ایک صفت کے لحاظ سے ہو جو کسی فرد میں ہو) اور ہر مرتبہ دو میں کل کو داخل ہے دو دو اور تین تین اور ہر مرتبہ عدد میں اسی کو داخل ہے۔ (یعنی ہر مرتبہ کے خاص میں جو اس کے غیر میں نہیں پائے جاتے پس جائز ہے کہ یہ اصطلاحیت اُن اوصاف سے ہے یہ بھی احتمال ہے کہ سیریا پیز کا انھوں نے تعین کیا ہے وہ منقسم ہو جائے۔ مثلاً اشیری اور غنصری میں کہ لازم نہیں ہے (حکم حادث) مگر اُن میں سے ایک کے ساتھ (یعنی تالیف غنصری) اور نہ پایا جائے۔ حکم محل نزاع میں۔ اور یہ قریب اس وجہ کے ہے جو اوپر بیان ہو چکی ہے یعنی احتمال ان کے غفلت کرنے کا ایسے وصف سے کہ وہ منطوق حکم ہے۔ اور دعوئے اس وصف کے استقلال کا جس کو انھوں نے معین کیا ہے دوسرے مقام میں اُن کو خواہش مند نہ کرے اُس کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ یہ وصف دو علتوں سے کسی ایک علت کا ہے جس کی طرف منسوب چاہیں اقتضاء حکم کو ضم کر دیں۔ غم

جائز ہے کہ ایک ہی حکم عام کے بہت سے اسباب ہوں مثلاً حرارت کے اسباب حرکت آگ شعاع نزدیکی جسم حار) جس کو ہم آئندہ بیان کریں گے پس جائز ہے

۱۵۔ یعنی وہ مخصوص ہو اصل سے اُس کا تشخص اور تعین خود اس کا سبب ہو اور یہ تشخص اور تعین دوسرے کے ساتھ مشترک نہیں ہو سکتا کہ وہ حکم بھی اس کے ساتھ ساتھ چلتا۔ ۱۲

کہ اس مقام پر ایک وضع ہوا اور اس کے ساتھ دوسری بھی ہو (یعنی تالیف کے ساتھ کوئی اور وصف بھی موجود ہو) لہذا یہ سب مجتمع ہو گئے اس حکم کے تحت آتی ہوں اور کلام عود کے طرف شمار اوصاف کے۔ مگر اس کے شمار کا التزام دوسرے موصوفے میں کیا جائے (اس لئے کہ سر و تقسیم کی احتیاج دوسرے موصوفے میں ہے۔ اور وہ تالیف کے اور اوصاف کو درجہ اعتبار سے ساقط کر دینے کی وجہ کیا ہے اور اس میں جو فساد ہے وہ ظاہر ہے)۔

وہ لوگ انکار کرتے ہیں مواضع متناہی میں علل متعددہ سے حکم کی تعلیل کے جائز ہونے کا اور اس پر حجت قائم کرنے میں اور ان کی حجت کا حاصل تخیل ہے۔ پس تخیل کے ذریعہ ایسی باتیں چیزوں کو ثابت کرتے ہیں جو پر تخیل کی بنیاد ہے۔ اگر یہ بھی جائز ہو کہ حکم واحد عام کی چند علتیں ہوں تو ان کے قاعدہ سے یہ صحیح نہیں ہوتا کہ شاید (اصل) کی علت وہی ہو جو کہ غائب (رفع) کی علت ہو یہی حال شرط کا بھی ہے (ان کے قاعدہ سے اس کی صحت نہیں ہوتی کہ جو شرط شاید میں ہے وہی شرط غائب میں ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ کسی شے عام یا شخص کی علتیں اور شرطیں برسیل بدل ہوں۔) (یعنی کبھی ایک علت ہو اور کبھی دوسری علت وہی کام کرے جو پہلی نے کیا تھا) ان کے قواعد سے ہے کہ جو چیز دلالت کرے کسی امر پر شاید میں اسی کے مثل وہ امر دلالت کرے غائب میں تو کہا جائے گا کہ اگر حکم عام پر دلالت لڑا ہو تو اس کی نسبت شاید اور غائب سے یکساں ہے لہذا کوئی حاجت تخیل کی نہیں ہے۔ اور اگر شاید کی خصوصیت کو کوئی دخل ہو دلالت میں یا دلالت کے اثبات میں تو اس خصوص کے اعتبار میں کلام کیا جائے گا۔ جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔

(اور وہ یہ ہے کہ اس صورت میں نہیں لازم آتا کہ اگر حکم ثابت ہو جائے تو فرع میں بھی ثابت ہو کیونکہ جائز ہے کہ خصوصیت اصل کی شرط ہو علیت مشترک کی نسبت)

۱۷۔ اس مقصد کے سمجھنے کے لئے فرض کرو کہ دو چیزیں ۱ اور ۲ ہیں جن میں صفات حج کسر مشترک ہیں دونوں میں یہ صفتیں پائی جاتی ہیں مگر ۱ کی ایک صفت ص ہے اور ۲ کی ایک صفت ص ہے جو مشترک نہیں ہے۔ پس مصنف اور شراح کا مقصود یہ ہے کہ ۱ کی صفت ص علت ہے

فرق کی مانع ہو علت مشترک سے تم نے یہ کیوں کہا کہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی برہان ضرور چاہئے۔
فصل :- تقسیم برہان کی تہی اورانی میں۔

حد واسطہ کبھی نسبت طرفین کی علت ہوتی ہے ذہن اور خارج دونوں میں۔ (یعنی اکبر کو جو نسبت اصغر سے نفیاً یا اثباتاً عقل ذہن میں اُس کی تصدیق کرتی ہے۔ اور وجود یعنی میں بھی کہ اکبر نفس الامر میں ثابت ہے اصغر کے لئے منتفی ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ اُس لکڑی کو آگ لگی ہے۔ اور جس چیز میں آگ لگے وہ جل جاتی ہے۔ لہذا یہ لکڑی جلی ہوئی ہے۔ یہاں آگ لگنا علت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کسی حکم کی تو اپر حکم لگایا جاتا ہے اور ب کی صفت ط فرض کرو کہ نقیض حکم کی مقتضی ہے۔ لہذا حکم تخیل کیونکہ اب پر کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اگر صفات ج د س کی بنا پر کوئی حکم ہو تو وہ بے شک وہ مشترک ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہاں بھی یہ احتمال ہے ج د س کا اقرار جب ص سے ہوتا ہے تو اُس کی تائید حکم کی مقتضی ہے ا میں اوج د س کا اقرار ط کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ نقیض حکم کا مقتضی ہو۔ لہذا تخیل میں شکل ہی شکل کا سامنا ہے۔ پو

متکلمین اس حجت میں کہ فلک میں تالیف یا شکل پائی جاتی ہے مثل مکان کے پس مکان کو وہ شاہد کہتے ہیں۔ اور فلک کو غائب کہتے ہیں۔ مکان حادث ہے۔ لہذا فلک بھی حادث ہے۔ تالیف اور شکل اس حجت میں جامع ہے۔ اور حادث حکم ہے۔ تخیل نام میں اُن چاروں رکتوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ متکلمین اور فقہاء میں صرف اصطلاحوں کا فرق ہے۔ بات ایک ہی ہے۔ فقہاء شاہد کو اصل کہتے ہیں۔ اور غائب کو فرع کہتے ہیں اور جامع کو علت یا وصف کہتے ہیں۔ اور حکم کو تفسیر یا فتوے کہتے ہیں۔ تخیل کو اگر قیاس منطقی کی صورت میں لائیں تو یہ کہیں گے کہ فلک شکل ہے اور ہر شکل حادث ہے۔ مثل مکان کے۔ تو اُس کے کبریٰ میں غفل ہے۔ کیونکہ حد واسطہ کبریٰ میں بدل گیا ہے۔ کیونکہ صغریٰ میں صرف شکل ہے۔ اور کبریٰ میں شکل مثل مکان کے۔ یہ قیاس درست نہیں ہے۔ ۱۲

۱۳۔ برہان وہ ہے جس کے مقدمات اولیٰ و فطری ہوں یعنی نتیجہ یقینیات سے ثابت کیا جائے۔ نہ کہ ظہنات سے۔ سب سے مستحکم برہان علم ہندسہ مسائل کی ہے۔ علم ہندسہ بہرہائی علوم میں فرد کامل ہے۔ ۱۴۔

اشراق کے ثبوت کی ذہن میں بھی اور خارج میں بھی) پڑ
جس برہان میں ایسی حد اوسط ہو اس کو برہان تلمی کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ دو
وجہوں سے علیت دیتی ہے۔ علیت سے مراد علیت ہے۔ برہان تلمی میں یہ شرط
نہیں ہوتی کہ حد اوسط خود اکبر کی علت ہے۔ بلکہ شرط یہ ہے کہ حد اکبر کے
وجود کی علت ہو اصفریں۔ اگرچہ معلول ہو مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ کل انسان حیوان
ہیں۔ اور کل حیوان جسم ہیں۔ حیوان جسم کے وجود کی خارج میں علت نہیں ہے۔ بلکہ
حیوان خود معلول ہے جسم کا بلکہ حیوان اصفریں یعنی انسان میں جسم کے ثبوت کی علت
ہے۔ کیونکہ اگر انسان حیوان نہ ہوتا تو جسم نہ ہوتا۔ پڑ

کبھی حد اوسط نسبت طرین کی علت فقط ذہن میں ہوتی ہے۔ یعنی علت
تصدیق کی ہوتی ہے فقط۔ نہ ذہن اور خارج دونوں میں اس کو برہان اتی کہتے
ہیں۔ کیونکہ دلالت صرف حکم انیت پر اختصار کرتی ہے (یعنی ثبوت پر) نہ علیت پر نہ نفس
اور کبھی فی نفسہ ہوتی ہے۔ اور کبھی یہ حد اوسط جو انیت کا حکم کرتی ہے۔ نہ علیت کا۔
اکبر اور اصفریں کی نسبت کی معلول ہوتی ہے اعیان میں۔ (یعنی خارج میں) لیکن یہ حد
اوسط اس نسبت سے ہمارے لئے ظاہر تر ہوتی ہے۔ اس لئے جائز ہے کہ حد اوسط
سے نسبت پر استدلال کریں نہ نسبت سے حد اوسط پر۔ جیسے تم کہو کہ یہ لکڑی جاما ہوئی
ہے۔ اور جو چیز جلی ہوئی ہے اس میں آگ لگی ہوتی ہے۔ لہذا اس لکڑی کو آگ لگی ہے۔
یہاں اشراق حد اوسط ہے جو کہ آگ لگنے کا معلول ہے۔ یعنی نسبت حتمیہ کا۔ کبھی وسط
نہ معلول اس نسبت کا ہوتی ہے۔ نہ علت جیسے اس صورت میں کہ اوسط اور اکبر
دونوں متلازم ہوں۔ اور ایک ہی علت کے معلول ہوں جیسے ہر انسان ضابط
ہوتا ہے۔ اور ہر ضابط کا تلب ہوتا ہے۔ بنک اور کتاب دونوں نطق کے معلول ہیں پڑ

قیاس برہانی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس میں حد اوسط علت ہو اکبر کے وجود کی غرض لازم
میں۔ اور علت ہو اس اعتقاد کی کہ اکبر موجود ہے اصفریں۔ اس قسم کو برہان تلمی کہتے ہیں
دوسری قسم یہ ہے کہ اوسط اکبر کے ذات کی علت نہ ہو۔ بلکہ اس اعتقاد کی علت ہو
کہ اکبر اصفریں موجود ہے۔ اس کو برہان اتی کہتے ہیں۔ اور برہان اتی کی دو قسمیں ہیں۔
کیونکہ اوسط دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اکبر کے اصفریں ہونے کی علت ہو۔ اکبر کی

علت نہ ہونی نفس اور اُس کے ساتھ ہی بلکہ اکبر کا معلول ہونا اوسط اور اگیر دونوں متضامین ہوں یا دونوں ایک ہی علت کے دو معلول ہوں۔ پہلی صورت میں استدلال کو دلیل کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کا کوئی نام خاص نہیں ہے۔ بلکہ علی الاطلاق برہان اتنی کہتے ہیں۔ برہان کسی کی مثال اس لکڑی کو آگ لگی ہے۔ اور جس لکڑی کو آگ لگے وہ سوختہ ہے۔ یا چاند گروہی ہے۔ اور ہر گروہی اپنے مقابل سے نور کا استفادہ کرتا ہے۔ اس شکل سے۔ پس آگ لگنا پہلی مثال میں علت لکڑی کے جلنے کی ہے۔ اور وہ اکبر ہے۔ اور آگ لگنے کی تصدیق لکڑی میں جو کہ اصغر ہے اس طرح کسرت استفادہ نور کی علت ہے مقابل سے اور رقم میں اس استفادہ کے تصدیق کی بھی علت ہے۔

دلیل کی مثال اس شخص کو باری کا بننا آتا ہے۔ اور جس کو باری کا بننا ہے پس اس کا بننا سنا کی فغوت کے سبب سے ہے۔ یا یہ کہ چاند روشن ہونے کے وقت ایسی ایسی شکل پر ہوتا ہے۔ اور جو روشن ہو کے ایسی ایسی شکل کا ہونا ہے۔ وہ دردی ہے۔ اس لئے چاند گروہی ہے۔ اتنی مطلق کی مثال۔ اس بیمار کا تارورہ سفیدی پائی ہوا تھا۔ اور حارت سے بگڑ گیا ہے۔ اور جس میں یہ علامت پائی جائے اس کو خوف سرسام کا ہے۔ اور تم کو معلوم ہے کہ تارورہ کی سفیدی اور سرسام دونوں ایک ہی علت کے معلول ہیں۔ یعنی حرکت اخلاط حارہ کی داغ کی طرف اور وہاں سے دفع ہونا اور ان دونوں سے کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہے۔ اور نہ دونوں ایک دوسرے کے معلول ہیں۔ اسی طرح ہمارا یہ قول کہ عالم موثق بالفتح ہے۔ اور جو موثق ہے وہ کوئی موثق (بالکسر) کہتا ہے۔ موثق بالفتح اور موثق (بالکسر) رکھنے والا دونوں موثق (بالکسر) کے معلول ہیں۔ تعلیقات بقدر حاجت۔ متاخرین نے علت کی دو قسمیں کی ہیں علت الوجود اور علت العلم مات الوجود وہ ہے جس کے بغیر معلول کا ہونا محال ہے۔ علت العلم دلیل ہے۔ یعنی وہ جس سے کسی چیز کا علم حاصل ہو۔ جو

فصل : مطالب کے بیان میں۔ پڑ

(علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے۔ پس مطلب یا تو اکتساب تصور کا ہے۔ اس کے لئے کیا اور کون حد استفہام مقرر ہیں۔ یا تصدیق ہے۔ اس کے لئے بھی دو حرف کیوں، اور آیا، مقرر ہیں۔ کیا کے ذریعہ سے

یا تو اسم کی شرح دریافت کی جاتی ہے۔ اور جواب میں وہ تفصیل بیان کرتے ہیں جس پر
 اہم دلالت کرتا ہے اجمال کے ساتھ یا حد و رسم سے جواب دیتے ہیں (مطالب سے
 یک مطلب کیا ہے اور طلب کیا جاتا ہے اس سے مفہوم کسی شے کا۔ کیونکہ
 ہو سکتا ہے کہ کوئی شے موجود ہو بذات خود مگر ہم اُس سے واقف نہ ہوں۔ مثلاً
 مثلث مساوی الاضلاع کو ایسا شخص نہیں جانتا جس نے کتاب اصول اقلیدس کو
 نہیں پڑھا ہے۔ پس ایسا شخص یہ سوال کر سکتا ہے۔ مثلث مساوی الاضلاع کیا ہے؟
 جواب یہ ہو گا کہ وہ ایک سطح ہے جس کو تین برابر سیدھے خط گھیرے ہوئے ہوں۔ یہ
 حد ہے بحسب اسم۔ اور جب اُس چیز کے وجود کو پہچان لیں تو یہی حد بحسب حقیقت
 ہو جاتی ہے۔ دوسرا لفظ عربی میں محل یعنی آیا جس سے کسی چیز کی دو نقیضوں سے جس پر
 یہ لفظ لگایا جائے ایک طلب کی جاتی ہے۔ محل بس کے ساتھ ملایا جائے اگر وہ موجود ہو
 تو محل کو بسیط کہتے ہیں۔ اور سوا موجود کے کوئی اور مفہوم ملایا جائے تو محل مرکب کہتے
 ہیں۔ موجود محمول ہوتا ہے محل بسیط میں اور موجود رابطہ ہوتا ہے مرکب میں مثلاً
 آیا حرکت موجود ہے بحال دوام یا نہیں۔ پہلا جواب محل بسیط کا ہے۔ اور دوسرا جواب
 محل مرکب کا ہے۔ اور اُس کا جواب دو نقیضوں سے ایک نقیض ہوتی ہے۔ جو
 اتنی یعنی کون سا اور اس سے تمیز چاہی جاتی ہے۔ درمیان ایسی دو چیزوں
 کے جو ایک جنس میں شرکت رکھتی ہوں یا وجود میں ذاتیات سے یا عرضیات مثلاً وہ
 کون جانور ہے جواب وہ ناطق ہے۔ یا ضاحک ہے۔ پہلا جواب ذاتی سے ہے۔ اور
 دوسرا جواب عرضی سے۔ جو
 لم یعنی کس لئے یا کیوں اور اس سے تصدیق کی علت مطلوب ہوتی ہے (یعنی
 وہ حد واسطہ جو نتیجہ کے صدق کے لئے جزم کو مقتضی ہو کس لئے عالم حادث ہے جواب
 کیوں کہ وہ متغیر ہے۔ اور ہر متغیر حادث ہے۔ پس عالم حادث ہے۔ کچھ
 کبھی اسی لفظ لم سے علت شے کی اعیان میں طلب کی جاتی ہے۔ کس لئے
 یا کیوں نقاطیس لو ہے کو کھینچتا ہے۔ جو

یہ مطالب علیہ کے اصول ہیں۔
 اس کے فروغ سے کیف اش یعنی چیز کیسی ہے اور اُس کے جواب
 میں شے کی کیفیت بیان کی جاتی ہے۔ مثلاً شے سیاہ ہے یا سفید ہے۔
 کم کتنا، اور جو جواب اس کا دیا جاتا ہے اُس کو کمیت کہتے ہیں۔ کمیت
 یا متصل ہے جس کے اجزاء تجزیہ کے وقت حد مشترک واقع ہوں۔ مثل مقادیر (خط سطح
 جسم تعلیمی) کے یا منفصل ہو۔ اور وہ ایسی نہیں ہوتی مثلاً اعداد۔

ایز کہاں۔ اس سے نسبت شے کی اُس کے مکان سے دریافت کی جاتی ہے۔
 مثلاً کب اس سے نسبت شے کی اُس کے زمان سے دریافت کی جاتی ہے۔
 اور کبھی ان دونوں سے بے پروا کر دیتا ہے۔ «اُس» اگر اُس کو ملا دیں مطلوب سے
 مثلاً کس مکان میں یا کس وقت اور علیٰ ہذا القیاس ان دونوں کے سوا۔ مثلاً اگر کیفیت
 کی وہ شے یا کس مقدار کی ہے۔ اور مشہور یہ ہے کہ محل (آیا) مرکب سب کی جگہ
 آتا ہے مثلاً کیسا رنگ ہے زید کا اور کتنا طول ہے اُس کا اور کہاں ہے مکان اُس کا
 اور کب ہے وقت اس کے موجود ہونے کا پس اُس کی جگہ آیا اس کا رنگ سفید ہے
 یا نہیں۔ آیا طول اُس کا چار گز ہے یا نہیں۔ آیا وہ گھر میں ہے یا نہیں۔ آیا وہ فلاں
 وقت تھا یا نہیں۔

اور مطالب سے ایک مطلب من یعنی کون ہے۔ اور اس سے خصوصیت
 کے ساتھ اُس کو دریافت کرتے ہیں جو بذات خود عاقل ہے۔ (اور جواب دیا جاتا ہے
 کہ وہ زید ہے) اور یہ سب مطالب جزئیہ ہیں اس سے پست تر ہیں کہ اُمہات مطالب

۱۔ مطالب پہلی تقسیم سے تین ہیں کیا آیا دکیوں۔ اور ہر ایک اُن میں سے دو قسموں میں منقسم
 ہے۔ پس مطالب سب ملکہ چھ ہوئے۔ اور کوئی مطلب ایسا نہیں ہے جو اُن میں سے کسی کے تحت
 میں نہیں آتا۔ اسی لئے اُن کو اُمہات کہتے ہیں۔ مطلب کیا کا منقسم ہے یا تو اسم کے معنی طلب کیے
 جائیں۔ مثلاً عُنقا کیا ہے۔ نلا کیا ہے یا حقیقت ذات کی طلب کی جائے۔ مثلاً حرکت کیا ہے جسم
 کیا ہے۔ اور «محل» آیا کا مطلب دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے۔ ایک جیسے کہیں آیا شے موجود ہے یا نہیں
 ہے۔ دوسرے جیسے کہیں آیا یہ چیز ایسی ہے یا نہیں ہے۔ پس آیا یا بسیط ہے یا مرکب۔ اور مطلب کیا کا

میں شمار کئے جائیں۔ کیونکہ یہ سب علوم جنہیں یہ کو طلب کرتے ہیں۔ بہ قیاس مطالب مذکور و اور اس کا فائدہ عام نہیں ہے۔ کیونکہ جو کیفیت نہ رکھتا ہو اس کے بارے میں کیسے (کیسا) سے سوال نہ کیا جائے گا۔ اور اسی طرح اس کے ساتھ کے اور حروف سے یک (ایک) سے تشریح (صفحہ گذشتہ)۔ پس سے شرح دریافت کی جاتی ہے سب پر مقدم ہے۔ اس کے بعد آیا سبب کا ذکر ہے۔ اس کے بعد کیا جو حقیقت دریافت کرے۔ کیا جو شرح کو دریافت کرتا ہے وہ اس پر مقدم ہے۔ اس لئے کہ شرح کسی ایسے حکم کی بھی دریافت کی جاتی ہے جو معدوم الذات ہو۔ لیکن دریافت حقیقت کی اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ذات ثابت ہو چکی ہو۔ اور اس کا جواب حد ہوتی ہے۔ حد تشکیک کے ساتھ پانچ چیزوں کے لئے کہی جاتی ہے۔ ایک حد شاخ حکم سے لے کر اس میں وجود نہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ خواہ وہ موجود ہو خواہ معدوم اگر وہ خود مشکوک فیہ ہو یعنی اس کے موجود ہونے میں شک ہو تو حد کو یہاں اس چیز کے نام کی شرح سمجھنا چاہیے۔ اور جب شے کا وجود ثابت ہو جائے تو یہ وہ مد نظر نام کی شرح نہ رہے گی۔ بلکہ حد ہو جائیگی۔ مثلاً اقلیدس کے اول میں مثلث مساوی الاضلاع کی جو تعریف کی گئی ہے وہ اس نام کی شرح ہے۔ اور جب وجود اس مثلث کا ثابت ہو گیا تو وہی حد ہو گئی۔ یا اس سے مراد یہ ہے۔ ان جو۔ یا بعد و بران ہو یا حلقہ مراد تمام ہو یا وہ (حد) ایسے امور کے لئے جو جس کی کوئی علت نہیں ہے۔ یا ایسی شے جس کے علل و اسباب اس کی ذات میں داخل نہیں ہیں مثلاً نقطہ اور وحدت باوجود حد یا جو چیز مثل ان چیزوں کے ہو۔ ان چیزوں کی حدیں نہ نام کی شرح ہے فقط نہ مدبر۔ ان سے مذکور بران کا نتیجہ ہے۔ نہ ان دونوں سے مرکب ہے۔ کبھی ایک ہی حد میں ایک علت سے زیادہ منع ہو جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ چاروں علتیں۔ اور یہ بھی تم جانتے ہو کہ ذاتی شے کی ذات کی مفہوم ہوتی ہے۔ اگر اس کے مثل ہو تو اس کے مطلب میں داخل ہے۔ مانیت (کیا ہونا) حقیقت نامہ کی اور یہ سب علتیں اس میں داخل ہیں۔ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کی کچھ علتیں ہیں۔ سب نہیں ہیں۔ اسی لئے ملکوت تعلیمہ میں علت ملکہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور اگر کسی شے کی علت مساوی ہو یا اعم ہو تو وہ حدیں داخل ہے۔ اگر ذاتی ہو اور وہ علتیں جو شے سے انحصار میں جیسے حرارت کی مختلف علتیں مثلاً حرکت و آگ اور روشنی یا جیسے بخار کی علتیں عفونت اور حرکت سخت و وح کے لئے یا اشتعال بذیہ عفونت کے یا آواز کی علتیں مثل آگ کے بھینے یا شیشہ کے ٹوٹنے یا زور سے ٹکر کھانا ان میں سے کسی کو حد میں داخل نہیں ہے۔ لیکن بران میں داخل ہے۔ حدیں کیوں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ وہاں جامع معنی کی دریافت ہے۔ لیکن ملکہ

مقالہ سوم

مغالطات کے بیان میں اور بعض کمزورتیاں جو اشراقی و مشائی حروف میں ہیں۔

فصل اول مغالطات

مغالطہ لفظی

کبھی قیاس میں غلط واقع ہوتا ہے یہ سبب تخریب کے اور وہ یہ ہے کہ قیاس ایسی صورت پر نہ ہو جس سے نتیجہ نکل سکتا ہے موقوف ان قواعد کے جن کا بیان ہم کر چکے ہیں۔ اور جو اس سے متعلق ہے (ایسے غلط واقع ہو بہو سبب تخریب کے) وہ یہ ہے۔ جو

(بقیہ ناشیہ صفحہ گذشتہ) خاصہ انواع کے حدود کے لئے مثل انقطاع مارمک کے جس سے یہ نہ منقطع ہوتے کے لئے جو کبھی شے کی تعریف چاروں سمتوں سے ہوتی ہے مثلاً کوئی دریافت کرے کہ بسور کیا ہے۔ جو یہ ہو گا کہ ایک صناعتی آلہ ہے لوہے کا اس کی شکل ایسی ہوتی ہے لکڑی تراشنے کے کام آتا ہے۔ صناعتی علت فاعلی پر لوہہ علت مادی پر شکل مہوری پر لکڑی تیز شاعلت غائی پر دالت کرتا ہے۔ جو

لم یعنی کیوں اور کس لئے سے علت تصدیق کی دریافت کی باقی ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول مطلب علت اعتقاد یعنی ایسا کیوں مانا جاتا ہے ایسے قیاس میں جس کا نتیجہ مطلوب ہو دوسری علت الامر فی نفس یعنی درحقیقت اس چیز کی علت فی نفس کیا ہے مثلاً مادہ اور طبیعت و علت و بود فی نفس مثلاً فاعل اور غایت اور مطلب لم کیوں کا بالقوہ مطلب مایع کیا کا ہے۔ کیوں جب تم نے کہا کیوں جگ ب نہ ہو گویا یہ دریافت کیا کہ کیا سبب ہے جگ کے ب ہونے کا یا وسط کہا ہے جگ کے ب ہونے کا نتیجہ کے قیاس سے تو وہ مطلب لم کا ہے اور وسط کے قیاس سے وہ مطلب ماکا ہے۔ جو

یعنی یہ کون محل مرکب کے تحت میں داخل ہے اور باقی مطالب عرضیہ مثل کم و کیف و این و متن وغیرہ یہ سب اہل کے تحت میں داخل ہیں جیسے شارح نے بیان کیا ہے۔ تعلیقات بقدر حاجت ۱۷

کہ حد اوسط پورا دوسرے مقدمہ میں منتقل نہ ہوا ہو۔ پھر
(جیسے کہا جائے کہ انسان کے بال ہوتے ہیں۔ اور سب بال اگتے ہیں۔ نتیجہ یہ
نکالیں انسان اگتا ہے۔ اس میں حد اوسط جو محمول ہے۔ معفری میں جس کے بال ہیں
ہے اور یہ پورا پورا موضوع کبریٰ کا نہیں ہے۔ اور یہ مغالطہ سورۃ الیاف کی قسم سے
ہے) یا اوسط دونوں قضیوں میں تشابہ نہ ہو۔ پھر
(مثلاً خاموش بولنے والا ہے۔ اور بولنے والا خاموش نہیں ہے۔ نتیجہ نکالا
کہ خاموش خاموش نہیں ہے) پھر

یا مقول نہ ہو کل پر (یعنی کبریٰ میں کیونکہ شکل اول میں کلیت کبریٰ شرط
ہے) مثلاً تم کہو کل انسان حیوان ہیں اور حیوان عام ہے نتیجہ نکلا کل انسان عام ہیں
اور یہ خطا دوسرے مقدمہ کے اہمال سے واقع ہوئی اس لئے کہ حیوان دوسرے
مقدمہ کل پر مقول نہیں ہے۔ (کیونکہ ہر حیوان عام نہیں ہے) بلکہ عام ہونا مختص
ہوئی ہے۔ ذہنیہ سے ہے۔ پس حکم متقدمی نہ ہو گا۔ اگر سے طرف اصغر کے اس لئے
کہ حد اوسط مکرر نہیں ہے) یا کوئی حد طرفین سے (یعنی اکبر و اصغر) نتیجہ میں اس
طرح نہ ہو جس طرح مذکور ہے قیاس میں (فلک متحدہ و للجمہات جسم ہے اس کے بعد کوئی
جہت نہیں ہے۔ اور جس جسم کے بعد کوئی جہت نہ ہو اس کا خرق نہیں ہو سکتا پس
فلک کا خرق نہیں ہو سکتا کیونکہ موضوع صغریٰ یعنی فلک متحدہ و للجمہات نتیجہ کا
موضوع نہیں ہے اس لئے کہ وہ فلک مطلق ہے) پھر

پس اگر تم نے یاد کر لیا ہے جو کچھ مذکور ہو چکا ہے (یعنی شرائط اشکال) تو تم
ان چیزوں میں غلط کرنے سے امان میں ہو۔ پھر

بدا الخ معنوی

کبھی غلط واقع ہوتا ہے یہ سبب مادہ کے جیسے مصادرہ علی المطلوب الاول
اور وہ یہ ہے کہ نتیجہ بعینہ موجود ہو قیاس میں بدلا ہوا لفظ میں۔ (مثلاً کل انسان بشر
ہیں۔ اور کل بشر ہنسنے والے ہیں۔ کل انسان ہنسنے والے ہیں۔ یہاں کبریٰ اور نتیجہ

۱۵۔ فلک متحدہ و للجمہات بمعنی فلک اطلس بقول متقدمین جو تمام عالم کو اپنے اندر رکھتے ہوئے ایک

دن رات میں گھوم جاتا ہے۔ خرق کے معنی پھٹ جانا۔ ۱۶

ایک ہی شے ہے) یا یہ کہ مقدمہ پوشیدہ تر ہو تو یہ سے (مثلاً کہیں کہ فلاں شے جو جزو ہے اور ہر چیز جو جزو جو ہر ہے وہ جو ہر ہے۔ پس فلاں شے جو ہر ہے۔ جو ہر اس صورت میں ہوتی جب کہ جو ہر محمول ہو تا اُس شے پر بطور حمل ذاتی جس طرح جسم پر حمل ہے نہ حمل عرضی مثلاً سفید پر۔ پس صحیح نہیں ہے کیونکہ سفیدی جو جزو ہے سفید کا اور سفید جو ہر ہے باوجود اس کے سفید جو ہر نہیں ہے۔ اُس صورت میں ہمارا کہنا کہ جو جزو ہو جو ہر کا وہ جو ہر ہے پوشیدہ۔ پو

مغالطات

شائع فرماتے ہیں کہ مصنف نے اس کتاب میں انواع مغالطات کی تفصیل نہیں بیان کی نہ اُس کے اسباب قانون صناعی کے موافق بیان کیے۔ بلکہ صرف بعض مغالطات کا ذکر کر کے منتشر مثالیں دی ہیں۔ میں (شائع) اُن کے اسباب کو بیان کرتا ہوں۔ اور اسی کے ضمن میں اس کے انواع کا ذکر بھی ہو جائے گا۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ہر قیاس جس سے کسی وضع خاص کی نقیض کا نتیجہ نکلے وہ اصطلاحاً تہکیکیت ہے۔ تہکیکیت کی دو قسمیں ہیں۔ مغالطی اور غیر مغالطی غیر مغالطی میں اگر حجت امور متضاد سے ہو تو برہان ہے۔ اور اگر مشہورات سے ہو تو جدلی ہے۔ تہکیکیت مغالطی میں اگر حجت حق کے مشابہ ہو تو سفسطہ ہے۔ اگر مشہور کے مشابہ ہو تو مشاغبتہ ہے۔ سفسطی گویا مشابہ حکیم کے ہے۔ اور مشاغبتی مشابہ جدلی کے ہے۔ پو

غور رہے کہ ان دونوں میں ایسے امور جاری کیے جائیں جن میں مشابہت پائی جائے۔ خواہ ایسے مادہ کے اعتبار سے کہ وہ مشابہ حق کے ہو یا مشابہ مشہور کے ہو اور درحقیقت نہ حق ہو نہ مشہور۔ یا مشابہت صورت میں ہو کسی ضرب نتیجے سے

۱۵۔ سفیدی جزو جو ہر ہے (یعنی عرض ہے) جو ہر کا۔ جو جزو جو ہر ہے وہ جو ہر ہے (یعنی جزو ذاتی جو ہر کا)

۱۶۔ سفیدی جو ہر ہے (یعنی غلط ہے) کیونکہ سفیدی جزو ذات نہیں ہے ۱۲

۱۷۔ تہکیکیت کے معنی لغوی ورشتی و سرزانش کردن بحجت ۱۳ و ۱۴

اور درحقیقت وہ صورت بھی نہ ہو۔
 لہذا مفالطہ ایسا قیاس ہے جس کی صورت یا مادہ فاسد ہو یا دونوں معا۔
 جو شخص مفالطہ کا مرکب ہوتا ہے وہ خود بھی غلطی کرتا ہے اپنی ذات کو دھوکا دیتا
 ہے اور دوسروں کو غلطی میں ڈالتا ہے۔
 حقیقت اور غیر حقیقت۔ کھوڑی میں تیز کرنے میں اگر قصور نہ ہو تو مفالطہ
 کے لیے کسی صناعت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ صناعت جھوٹی ہے اور اس کا فائدہ
 بالعرض ہے تاکہ جو اس صنعت کو جانتا ہو نہ خود غلطی کرے نہ دوسرے کو غلطی میں
 ڈالے۔ اور اس پر قادر ہو کہ کوئی اس کو انتہائی غبار دھوکا دے سکے۔
 مواد مفالطی کے مشبہات ہیں۔ لفظی اور معنوی۔ مشبہات معنوی سے
 وہمیات ہیں۔ وہم معقولات شخص میں محسوسات کا حکم کرتا ہے۔ مثلاً عقول مجرہ
 کے اعضا و جوارح تجویز کرتا ہے۔

اس صناعت کے اجزاء ذاتی۔ صناعی اور خارجی ہیں۔ پہلے وہ جو متعلق
 ہے بتبکیت مفالطی سے۔ اسباب غلطی کے اگرچہ بہت ہیں مگر ان سب کا مرجع
 ایک ہی امر ہے جس کو ہم کہہ چکے ہیں۔ یعنی شے اور مشابہ شے میں امتیاز نہ کرنا اس کی
 دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق الفاظ سے ہے۔ دوسرے وہ جن کا تعلق معانی
 سے ہے۔ اول جو الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا الفاظ کے ترکیب کی حیثیت سے
 یا ترکیب کی حیثیت سے۔ (۱) ترکیب کی حیثیت سے یا الفاظ کی ذات سے متعلق
 ہوں وہ یہ ہے کہ الفاظ مختلف الدالات ہوں۔ اور اس سے اشتباہ واقع ہو یعنی
 مراد اور غیر مراد میں۔ اس میں داخل ہیں۔ اشتراک تشابہ مجاز استعارہ یا جو اس کے
 قائم مقام ہو۔ ان سب کا نام اشتراک لفظی ہے۔ یا تعلق ہواحوال الفاظ سے
 وہ احوال ذاتی ہوں جو داخل ہوں لفظوں کے صیغوں میں قبل حاصل کرنے ان صیغوں
 کے مثلاً لفظ مختار میں یہ صنفی اشتباہ ہے کہ یہ بعضی فاعل ہے یا یہ معنی مفعول یا اشتباہ
 واقع ہو بعد حاصل ہو جانے صیغہ کے مثلاً نقطہ یا اعراب لگانے میں۔

۴۔ تصور
 ۵۔ عقل
 ۶۔ قلوب
 ۷۔ نفسو۔

جس کا تعلق ترکیب الفاظ سے ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں
 اشتباہ کا تعلق نفس ترکیب سے ہو۔ جیسے کہتے ہیں جس کو مائل تصور کرے وہ ہے

جیسا تصور کرے۔ یہاں ضمیم و مرکب کا مرقعہ عاقل ہے یعنی تصور کرنے والا یہ مقول کہ اس کا
تصور کیا گیا۔ کی

دوسری قسم کا تعلق وجود و عدم ترکیب سے ہے (یعنی ترکیب ہے یا نہیں ہے)
اس کی تقسیم یوں ہوتی ہے۔ ایک وہ جس میں ترکیب موجود ہو۔ مگر گمان کیا جائے کہ
معاوم ہے اس کا نام ہے تجل المکرب۔ کی

یائش کا ماس یعنی ترکیب منہ و مہواہ رنگان کیا جائے کہ موجود ہے اس کا
نام ہے ترکیب المفصل۔ مغالطات جن کا تعلق معانی سے ہے نہ وہ ہے کہ اس کا تعلق
اس تالیف سے ہے نہ معانی میں ہوتی ہے۔ کیونکہ افراد میں کوئی غلط قسم نہیں ہے۔
جب تک کسی نہ کسی طرح کی تالیف نہ ہو۔ اور یہ اس سے خالی نہیں ہے۔ کہ ایک سے
زیادہ قضیوں کی تالیف میں غلط واقع ہو۔ یا ایک ہی قضیہ میں جو غلطی یا اس سے
زیادہ میں ہو وہ قیاسی ہو یا غیر قیاسی۔ جن کا تعلق تالیف قیاسی سے ہو۔ وہ انفس قیاس
میں واقع ہو بغیر لحاظ نتیجہ یا قیاس میں نہ مل جائے نتیجہ۔ کی

جو واقع ہو نفس قیاس میں اس کا تعلق قیاس کے مادہ سے ہو۔ یا قیاس
کی صورت سے۔ کی

مادی۔ مثلاً اس حیثیت سے معانی کو ترتیب دیں کہ سچ ہو تو قیاس ہو سیکے۔
اور اگر اس حیثیت سے ترتیب دیں کہ قیاس ہو تو سچ نہ ہو۔ مثلاً یہ قول کہ ہر انسان
ناطق ہے اس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے۔ اور کوئی ناطق اس حیثیت سے کہ وہ
ناطق ہے حیوان نہیں ہے۔ اگر قید جس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے دونوں قضیوں
میں ثابت رہے تو صغریٰ جھوٹ ہو جاتی ہے اور اگر دونوں سے یہ قیام حذف کر دیں
کبرے جھوٹ ہو جاتی ہے۔ اگر حذف کر دیں صغرے سے اور ثابت رکھیں کبرے میں
تاکہ دونوں قضیے سچ ہو جائیں تو صورت قیاس کی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ حد
اوسط مشترک نہیں رہتی۔ کی

مغالطات صورتیہ

مغالطہ صورتی:۔ جیسے غیر نتیجہ ضرب سے قیاس بنانا ان تمام مغالطات کو

مغالطات
معنویہ

سو تالیف کہتے ہیں برہان کے اعتبار سے اور **تہمکیت** کہتے ہیں غیر برہان کے اعتبار سے۔ یہ مغالطہ یا قیاس میں واقع ہوتا ہے نتیجہ کے قیاس سے۔ اور اس کی تقسیم اس طرح ہے کہ ایسا نتیجہ نکلے جو اجزاء قیاس سے کسی ایک کے موافق ہو پس قیاس سے کوئی علم ناکد نہیں حاصل ہوتا یہ نسبت اس علم کے جو مقدمات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کو معذور و غلط المثلوب البرہان کہتے ہیں۔ اگرچہ منکر ہو لیکن وہ اس قیاس سے مطلوب نہ ہو اس کو **فوت** مالیسر بابت علانیہ یعنی جو علت نہ ہو اس کو **عطل** قرار دینا۔ مثلاً کوئی فلک کہنے بیٹوں نہ ہونے پر یہ حجت قائم کرے کہ اگر فلک بیضوی ہوتا اور وہ اپنے چھوٹے قطر پر حرکت کرتا تو غلط لازم آتی اور وہ محال ہے۔ اور یہ محال اس لئے نہیں لازم آیا کہ فلک بیضوی ہے بلکہ اس وجہ سے لازم آیا کہ باوجود بیضوی ہونے کے چھوٹے قطر پر حرکت کی اگر بڑے قطر پر حرکت کرے تو یہ محال لازم نہیں آتا پس فلک کا بیضیوں نہ ہونا ثابت ہوا جو کہ قیاس سے مطالب تھا۔

مقدارہ
علاطلوب
جمع الیس
بابت علت

یا مخالفہ فی فضلیہ۔ ورنہ جو دو قیاس نہیں ہیں۔ اس قیاس کو **جمع المسائل فی مسئلہ** کہتے ہیں۔ یعنی ایک مسئلہ میں کئی مسئلوں کو جمع کر دینا جیسے کہیں زید کیا کرتا ہے۔ یہ نفس و حقیقت و تفضیل میں زید کا تب ہے اور زید کے سو کوئی کتابت نہیں ہے۔ اس مغالطہ کا تابق یا صحت ایک تفضیل سے ہو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اولیٰ موافق ہو مغالطہ دونوں اجزاء کے تعلق سے۔ اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایک جزو دوم کے کی جگہ واقع ہو اس کا **ابہام العکس** کہتے ہیں۔ ثانیٰ یہ کہ ایک ہی جزو سے تعلق ہو اور اس کی تقسیم ہوتی ہے۔ یہ کہ جزو کے بدلے کچھ اور رکھ دیں جو اس سے مشابہ ہو مثل عرض او معروضات کے مثلاً اس کو **مغالطہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات** کہتے ہیں اس نیز کا جو بالعرض ہو اس کی جگہ پر جو بالذات ہی مسئلہ کسی نے ایک انسان کو دیکھا کہ اس کو تو ہم اور تکلیف لازم نہیں تو اس نے یہ گمان کیا کہ ہر متوہم مکلف ہے۔ بیٹے کسی نے ایک گور آدمی کا تب دیکھا اور یہ گمان کیا کہ ہر لکھنے والا گور ہوتا ہے۔ پس ان صورتوں میں متوہم اور ایض (گورے) کو انسان کی جگہ لے لیا ہے۔ ثانی

جمع المسائل
فی مسائل
اس مقام
اسو استدلال
بھی کہتے ہیں

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ خود جز کو رکھیں لیکن نہ اس طرح جس طرح چاہیے۔ جیسے اس طرح کہ جو چیز اس کی ذات سے نہیں ہے اس کو اس کے ساتھ رکھیں مثلاً زید کا تب انسان ہے (مثلاً اگر زید انسان ہے) ہے کاتب ذاتیات سے زید کے نہیں ہے) یا نہ لیا جائے اس کے (جزء) کے ساتھ وہ جو کہ اس سے تعلق رکھتا ہے۔ شرط و قیود سے جیسے کوئی غیر موجود کاتب کی جگہ غیر الموجود مطلق لے لے۔ اس منالطہ کو سو باعتبار حمل کہتے ہیں۔

ان سب قسموں سے تیرہ قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ ان میں چھ لفظی ہیں۔ ان میں سے تیرہ بسانطہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور وہ اکثر اک جو لفظی ہیں اور اس کے احوال ذاتیہ میں اور احوال عرضیہ میں ہو۔ اور تین ترکیب سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور وہ نفس ترکیب میں ہے اور تفصیل مرکب اور ترکیب مفصل ہیں اور سات معنوی ہیں۔ چار ان میں سے باعتبار تضایع مرکب کے اور وہ سب بالذات اور مضادہ علی المطلوب اور وضع بالیسر بالعلیہ علیہ اور جمع مسائل مسرور احدہ میں اور تین ایک تضایع کے اعتبار سے اور وہ ابہام عکس ہے اور اخذ بالعرض مکان بالذات اور ستور اعتبار رکھل۔ یہ نیز ذاتیہ صنایع ہیں۔ صناعت مفاطلہ کے۔ لیکن غریبات جو مقتضی ہوتا ہے منالطہ کو بالعرض وہ مخاطب کی تشبیہ اور اس کے سیاق کلام کو جھوٹ کہنا کچھ گھٹا بڑھا کے یا تاویل کر کے۔ یا ایسی چیز لانا جس سے وہ متبرہ ہو جائے یا ناکامیاب رہے جیسے عبارت کا اطلاق یا اس بات میں مبالغہ کرنا کہ معنی دقیق ہیں یا سفاہت یا ایسی بات کرنا جس سے اس کو فہم نہ ہو سکے مثلاً غلط کر دینا اور ہندیان کے ساتھ یا نکرار وغیرہ۔

مصنف غلطہ غریبات سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ ایسی باتیں نہیں کرتا اور شخص جس کا علم میں قائم رہتا ہے۔ اور نہ وہ قوانین مخاطبت سے واقف ہے خصوصاً جس خطاب کا تعلق قیاسات سے ہے اور جس کی طبیعت میں میلان ایذا دینے کا ہے یا جس پر حب ریاست غالب ہے۔ اور غلبہ اور تسلط چاہتا ہے۔ لیکن میری

رائے میں اس کا فروگزاشت کرنا مناسب نہ معلوم ہوا۔ اس لیے کہ ہمارے زمانے میں ایسی باتوں کا استعمال زیادہ ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ بہ سبب اس کے کہ ان کو معرفت قوانین کی نہیں ہے اور غلبہ کو دوست رکھتے ہیں اور سچ بات کا اقرار کرنا نہیں چاہتے وہ ان خارجیات کی طرف پلٹ پڑتے ہیں ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خصم کو ایذا پہنچے اور اس پر تسلط حاصل ہو۔ اور عوام الناس کو اس دھوکے میں ڈالیں کہ انھوں نے طرف ثانی کو مغلوب کر لیا۔ اور خاموش کر دیا۔ پوشیدہ تریشہ اس قول سے کہ فلاں شے جو ہر ہے) پڑ

یا مثل نتیجہ کے ہونے کو خفایں (مثلاً عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔ ایس عالم حادث ہے۔ یہاں نتیجہ اور کبریٰ ظہور خفایں برابر ہیں) ایسے مقدمہ سے نتیجہ کا بیان اس سے بڑھ کے نہیں کہ نتیجہ ہی سے بیان ہو۔ یا مقدمہ جھوٹا ہو اور اس میں اشتباہ لفظ کی وجہ سے غلطی واقع ہوئی ہو۔ (اشتباہ لفظ) یا اداۃ میں ہو۔ پڑ (جیسے ہر شے جو حکیم جانتا ہے وہ ہے جو جانتا ہے۔ اگر اس فقرہ میں غمیر وہ شے کی طرف پھیریں تو مطلب درست ہے۔ اور اگر حکیم کی طرف پھیریں تو غلط ہے) یا اسم میں اشتباہ ہو (جیسے کسی تصویر کو کہیں کہ یہ مثلاً گھوڑا ہے اور گھوڑا حیوان ہے۔ پس یہ حیوان ہے) پڑ

یا ترکیب میں اشتباہ ہو (جیسے کہیں یہ غلام حسن ہے اور غلام کی مہم کو اضافت نہ دیں معلوم نہیں ہو سکتا کہ غلام خود حسن ہے۔ یا حسن کا غلام ہے) پڑ یا اسی تصریف سے جس سے احتمال اور بھی پیدا ہوتے ہیں (مثلاً لفظ مختار جو فاعل اور مفعول دونوں معنوں کے لیے آ سکتا ہے باعتبار اختلاف تصریف کے) پڑ اور کبھی غلط واقع ہوتا ہے۔ سلب کے پہلے یا صحیحہ لگانے سے یا کئی سبب لگانے سے۔ اور اسی طرح جہات سے بھی۔ جیسے گمان کیا جائے اس قول سے نہیں ہے ضرورۃً اور ضرورۃً نہیں ہے۔ ان دونوں کے معنی میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ پہلا

۱۔ واضح ہو کہ اضافت دینے پر بھی اشتباہ رہے گا۔ کیونکہ غلام حسن کے دو معنی ہیں۔ ایک باضافت، توصیفی یعنی غلام نیک یا خوبرو یا باضافت تملیکی یعنی غلام کسی شخص کا جس کا نام حسن ہے۔

ممکن پر صادق ہے۔ نہ دوسرا پہلے کی مثال۔ نہیں ہے ضرورتاً ہر انسان کاتب (یعنی کاتب ہونا ضروری نہیں ہے) دوسرے کی مثال ضرورتاً انسان کاتب نہیں ہے۔ (یعنی کاتب ہونا ممکن نہیں ہے) اور ہمارا یہ قول نہیں لازم ہے کہ ہو۔ (یہ ممکن عام و خاص ہے) مثل ہمارے اس قول کے نہیں ہے کہ لازم ہے کہ نہ ہو (یہ متنع ہے) یا یہ قول وہ جو ممکن نہیں ہے۔ (یعنی امکان خاص سے) اور کبھی اس سے مراد ضروری الوجود اور ضروری العدم ہوتی ہے (کیونکہ یہ قول واجب اور متنع دونوں پر صادق ہے) بخلاف اس قول کے وہ ممکن نہیں ہے کہ نہ ہو۔ (یعنی امکان خاص سے) کیونکہ وہ یعنی ممکن الکلون ہے۔ الایہ کہ مراد لیس امکان سے جو متنع نہیں ہے اور وہ عام ہے۔ کیونکہ اس میں متقلب نہیں ہوتا موجبہ سالبہ میں اور سالبہ موجبہ میں۔ اور جب تم نے کر دیا سلب کو اجزاء (موضوع یا محمول) اور زائد کا استعمال نہ کیا (یعنی ایک سلب سے زائد نہ استعمال کیا۔ اور رجوع کیا لفظ ایجابی کی طرف اپنی طاقت بھرتا کہ سلبوں کی کثرت نہ ہو جائے اور نہ ترکیب لفظیہ کی تو اس غلطی سے محفوظ رہے۔ اور سلب بہت ہی مغالطہ دیتے ہیں کبھی غلطی سور سے واقع ہوتی ہے جیسے لیا جائے بعض سور کے لئے (مثلاً کہینا کہ بعض حبشی سیاہ ہیں یعنی بعض افراد حبشی کے) مقام پر اس بعض کے جو جز حقیقی ہوگا بعض حبشی سیاہ نہیں ہے۔ یعنی حبشی کا بعض جزو مثلاً دانت یا جیسے لیا جائے کل واحد اور جمیع ایک دوسرے کی جگہ (یعنی کلی افراد کی اور کلی مجموعی میں امتیاز نہ کریں جیسے کل انسان ایک روٹی پر بسر کر سکتے ہیں) کبھی واقع ہوتا ہے غلط ایہام عکس سے مثلاً جو یہ حکم لگائے کہ ہر رنگ سیاہ ہے اس بنیاد پر ہر سیاہ رنگ ہے یا مفصل کی ترکیب سے مثلاً زید طبیب ہے اور جید ہے (جید یعنی صاحب نفس ذکی اور اخلاق فاضل۔ پھر اس کو یوں لیں زید طبیب جید ہے (یعنی طب میں جید ہے) یا تفصیل کریں مرکب کی مثلاً پانچ زوج ہے اور فرد ہے (یعنی ایک فرد اور

۱۵۔ اگر لفظ بعض کو اردو میں کچھ سے ترجمہ کر کے کہیں کچھ حبشی سے سیاہ نہیں ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ زید طبیب ہے اور اچھا ہے یہاں اچھا ہے کے دو معنی ہو سکتے ہیں یعنی طبیب حاذق ہے۔ یا طبیب بھلا آدمی ہے۔ ۱۲۔

ایک زوج سے بنا ہوا ہے۔ نہ کہ پانچ زوج بھی ہے اور فرد بھی۔) اور ہم کہیں کہ پانچ زوج ہے اور پانچ فرد ہے۔ پچ

یا بہ سبب اس گمان کے کہ کسی شے کچھ متلازموں سے ایک کو بعینہ دوسرا قرار دیں یا ایک علت ہے دوسرے کی۔ اور یہ نہیں جانتے کہ اکثر متلازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن میں سوا ایک دوسرے کے ساتھ ہونے کو اور کوئی بات نہیں ہوتی مثلاً استعداد ضحک اور کتابت کی انسان میں (یہ دونوں انسان میں پائے جاتے ہیں مگر کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہے) اور یہ منالطہ اکثر اُن لوگوں کو ہوتا ہے جو علم میں راسخ (مضبوط) نہیں ہیں پس ایسے لوگ اُس چیز کو جو کسی چیز کے ساتھ ہوتی ہے بجائے اُس چیز کے لے لیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ چیز ہو۔ یعنی بجائے علت کے۔ اور اس پر اکثر دور کی بنا ہوتی ہے۔ جو کہ فاسد ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے اگر نہیں ممکن ہے کہ ابوت (باپ ہونا) بغیر بنوت (بیٹے ہونے) کے پائی جائے۔ اور نہ بنوت بغیر ابوت کے۔ پس ہر ایک اُن میں سے دوسرے پر موقوف ہے۔ لہذا دور ہے اور دور فاسد ہے۔ کیونکہ وہ دونوں ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ اور توقف متنع نہیں ہوتا مگر اس طرح کہ ہر ایک اُن دونوں سے دوسرے کی وجہ سے ہو پس لازم آئے اُس سے تقدم ہر ایک کا اُن میں سے اپنی ذات پر اور اُس چیز پر جو اُس سے متقدم ہے۔ پچ

(ابوت اور بنوت میں معیت کا توقف ہے۔ کیونکہ محال ہے کہ کوئی ایک اُن میں سے بغیر دوسرے کے پایا جائے۔ اور وہ جائز ہے اور ہوتا رہتا ہے۔ اور اُس سے کوئی محال نہیں لازم آتا۔ اُن میں توقف تقدم کا نہیں ہے کہ ہر ایک موجود ہو دوسرے کی وجہ سے۔ کیونکہ یہ محال ہے۔ جیسے مصنف نے بیان کیا ہے)

بعض اہل علم نے یہ گمان کیا ہے کہ یہ متصور نہیں ہو سکتا کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ہر ایک اُن میں سے دوسرے کے ساتھ ہو۔ ضرورۃً۔ اُس کا نقص تنافضین سے ہوتا ہے۔ جیسے خادم اور مخدوم۔ اس لیے کہ نہیں متصور ہو سکتا کسی ایک کا وجود اُن میں سے بغیر دوسرے کے ضرورۃً۔ اور محبت اُس کی یہ ہے کہ ہر ایک اُن میں سے

اگر مستغنی ہے دوسرے سے تو ہو سکتا ہے کہ وہ ایکلی ہو جو دوسرے کے بغیر دوسرے کے۔ اور اگر ہر ایک کو دوسرے کے وجود میں دخل ہو پس ہر ایک اُن میں سے موقوف ہے دوسری پر۔ اور اگر اُن میں سے ایک کو دخل ہو دوسرے کے وجود میں تو اُس کو تقدم ہے پھر معیت نہ رہے گی۔ اور یہ (نفی معیت) اگر منع کیا جائے تو قدرت نہ ہوگی اُس پر دلیل قائم کرنے کی پھر یہ بعینہ متوجہ ہے متضائفین کے وجود یعنی میں بھی۔ اور وجوب تعقل میں بھی کہ ساتھ ہی ہو سکتا ہے۔ اور اکثر اس قول کے کہنے والے متضائفین کو قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیتے ہیں۔ ۴

منجملہ مفالطات یہ ہے کہ ثابت کیا جائے کوئی قاعدہ حجت سے اور مستثنیٰ کی جائے اُس سے کوئی شے۔ (اس کی مثال شارح نے اسی قاعدہ سے دی ہے جس کا اوپر مذکور ہوا کہ متصور نہیں ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ہر ایک اُن میں سے دوسرے کے ساتھ ہونہ ورہ سوائے متضائفین کے نسبت حجت کی طرف مستثنیٰ کے یا غیر مستثنیٰ کے جو کچھ اس قاعدہ کے تحت میں ہو یکساں ہے۔ پھر مستثنیٰ کو کس دلیل سے علمی دیا۔ اور اس کو (یعنی کسی شے کے قاعدہ سے استثناء کرنا بغیر دلیل) اُن علمی مباحث کے بیان سے ہماری غرض یہی تھی اور راہنمائی مقصود تھی نہ قبح (اور بعض نسخوں میں ہے اور راہنمائی واسطہ قبح کرنے کے) تاکہ دونوں مفالطے ایک ساتھ معلوم ہو جائیں۔ اور مطلع ہو جائے بحث کرنے والا اس بات پر کہ جائز ہے کہ دو چیزوں سے ایک کو مدخل ہو۔ دوسری میں اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ الامعیت کے ساتھ (یعنی دونوں چیزیں ایک ساتھ ہوں) اور یہ ہر ایسی چیز کی شرط نہیں ہے جس کو مدخل ہو (دوسری چیز نے تحقق میں جیسے دو اینٹوں سے ہر ایک کو دوسرے کے قیام میں دخل ہے۔ اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے کہ نہیں ہے شرط ہر مدخل (یعنی ہر ذی مدخل کی شے کے تحقق میں) کی تقدم اور علیت مطلقہ (یعنی ہر شے جس کو دوسری میں مدخل ہو ضرور نہیں ہے کہ اُس سے مقدم ہو۔ اور وہ علت مطلق ہو۔ اور نہ وجوب صحبت کی شرط ہے۔ مدخل یعنی علیت میں یعنی ضرور نہیں کہ جو دو چیزیں ساتھ ساتھ ہوں اُن کو ایک دوسرے کے وجود میں دخل ہو۔ جیسے ہنسنے کی قابلیت اور لکھنے کی قابلیت

مغالطہ افادہ
الذی مکانہ
الشیء

۵۔ لفظ منع اصطلاح علم مناظرہ کی ہے اُس مراد ہے خصم کے کسی مقدمہ کو کہنا کہ ہم نہیں تسلیم کرتے۔ ۱۲

دونوں انسان میں ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ لیکن ایک کو دوسرے میں دخل نہیں ہے۔ معلوم ہو کہ یہ مغالطہ (یعنی اخذ ماع الشے مکان مابا الشے ہے۔ یعنی جو شے کسی شے کے ساتھ ہو اُس کو یہ سمجھ لینا کہ اُس کی وجہ سے دوسری شے ہے) سود اعتبار محل کے باب سے ہے۔ نہ فرق کرنا ایسی چیزوں میں جن میں محض مصاحبت کی ملازمت ہے اُن چیزوں سے جن میں علت و معلول کی ملازمت ہے۔ یا یہ مغالطہ اس باب سے ہے (اخذ مابا العرض مکان مابالذات) یعنی جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ مان لینا۔ اس صورت میں جو شے سے مشابہ ہے اُس کو اُس شے کے بدلے لے لیا ہے۔ اور جس سے غلط واقع ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ دونوں جانب کسی امر کے کسی شے میں بطور معنی عام کے لے لے جائیں۔ مثلاً علت جمع بصر کی سیاہ میں عموماً مثل رنگ کے لے لینا تاکہ ثابت ہو یہی امر اُس کے شریک میں جو معنی عام سے شریک ہے مثلاً سفیدی میں۔ جیسے کوئی کہے کہ سیاہ جمع کرتا ہے (سمینا) نگاہ کو کیونکہ سیاہ رنگ ہے۔ پس یہ حکم سفید پر بھی جاری کیا جائے کہ وہ بھی رنگ ہے۔ جو اور یہ اس باب سے ہے کہ جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لے لینا۔ مثلاً کسی نے دیکھا کہ حرکت دو زمانوں میں باقی نہیں رہتی پس اُس نے یہی قیاس عرضیت پر بھی کیا۔ (یعنی حرکت ایک عرض ہے اور وہ دو وقتوں میں باقی نہیں رہتا پس عموماً عرض دو وقتوں میں باقی نہ رہے گا۔ اور عرضیت سے حکم کو جاری کیا۔ سفیدی وغیرہ پر کہ وہ اعراض ہیں پس اُس نے یہ غلطی کی کہ عام کو خاص کی جگہ لے لیا۔ اور یہ حکم لگایا کہ ہر عرض دو وقتوں میں باقی نہیں رہتا۔ اور یہ مغالطہ اکثر واقع ہوا کرتا ہے۔

کبھی مغالطہ اس سے ہوتا ہے کہ جو شے بالفعل ہو اُس کو بالقوہ کی جگہ لے لینا۔ مثلاً ہیولی بالقوہ موجود ہے۔ لہذا بالفعل معدوم ہے اور جو نسبت اُس کو

اخذ بالفعل مکان بالقوہ

۱۵۔ یعنی وہ شے کی علت ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ جمع بصر سے مراد ہے نگاہ کا سمینا۔ اور فرق بصر نگاہ کا پھیلنا۔ سیاہی جامع

بصر ہے۔ اور سفیدی مفروق بصر ہے۔ ۱۲۔

صور و اعراض سے ہے وہ بھی معدوم ہے۔ (ماصل کلام یہ ہے کہ ہیولے کو بالفعل موجود کہتا جائز نہیں ہے)۔

(یہ بنابر مذہب اشراق کے ہے۔ لیکن اتباع معلم اول اُس کے خلاف ہیں۔ اُن کے نزدیک ہیولے کے بالقوہ موجود ہونے میں کوئی مغالطہ اخذ مبالغہ مکان مبالغہ العرض مکان مبالغہ الذات نہیں ہے۔ اور اُس کی تحقیق غوامض فلسفہ سے ہے)۔

شائع کہتے ہیں کہ یہ مثال ہیولے کی مشہور ہے۔ اُس مغالطہ کے لئے لیکن دراصل مغالطہ یہ ہے کہ جو محمول ہے ایک شے پر بطور محل عرضی کے اُس کو مابینیت کی جگہ لے لیا ہے۔ لہذا یہ مغالطہ من باب اخذ مبالغہ العرض مکان مبالغہ الذات (یعنی جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لے لینا) ہے۔ اور مصنف نے اسی لئے یہ مثال دی ہے کہ اس میں دونوں نظمین قوت اور فعل واقع ہوئی ہیں۔

اخذ مبالغہ مکان مبالغہ بالفعل مغالطہ سابق کا عکس یعنی بالقوہ کو جگہ پر بالفعل کے لئے لینا۔ اس کی مشہور مثال قول اُن لوگوں کا جو جزر و لا تجزئے کو مانتے ہیں (یعنی متکلمین) وہ قول یہ ہے کہ اگر جسم قابل قسمت ہوتا لے غیر النہایتہ تو جسم کی دو سطحوں کے درمیان اجزاء غیر متناسبہ موجود ہوتے۔ حالانکہ وہ اجزاء دونوں طرف سطحوں سے گھرے ہوئے ہیں۔ اس میں غلطی یہ ہے کہ جسم قابل قسمت ہے غیر نہایت تک بالقوہ اور معترض نے اجزاء غیر متناسبہ بالفعل مان کے اپنی دلیل قائم کی ہے۔ لہذا کوئی محال نہیں لازم آتا۔

یہ مثال درحقیقت باب سور اعتبار الحکل یعنی حل کے اعتبار میں غلطی یعنی نسبت حکمیہ میں قوت اور فعل درحقیقت معتبر ہے۔ اُس کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں جو شے بالقوہ ہے اس کو بالفعل کی جگہ لے لیا ہے۔

اور بالعرض اور بالذات سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ لے لینے سے مغالطہ ہوتا ہے۔ یہ دونوں مغالطے باب سور اعتبار الحکل سے ہیں۔ جیسے کہا جائے اُس شخص کو جو کشتی میں بیٹھا ہو کہ وہ متحرک ہے۔ اور ہر متحرک ایک جگہ ثابت نہیں رہتا اس سے محال

۱۰۔ یہاں حرکت عرضی کو حرکت ذاتی کی جگہ لے لیا ہے۔ جو شخص کشتی میں بیٹھا ہے وہ بذات خود ساکن

واخذ مبالغہ مکان مبالغہ بالفعل

مغالطہ اخذ مبالغہ مکان مبالغہ العرض مبالغہ الذات

متنبہ نکلتا ہے کہ وہ ایک جگہ ثابت نہیں ہے۔ حالانکہ ثابت ہے بدھتہ یہ مثال مشہور ہے حکماء سے اس مغالطہ کی مثال میں یعنی بالعرض کو بالذات کی جگہ لینے کے مغالطہ میں۔ لیکن وہ اس باب سے نہیں ہے۔ بلکہ اُن کو شبہ ہوا۔ اس لیے کہ اس میں دونوں لفظیں بالعرض اور بالذات آگئی تھیں غلطی کی وجہ کے بیان کرنے میں دونوں مقدمے اگر اس طرح کہے جائیں کہ کشتی میں بیٹھنے والا متحرک بالعرض ہے اور ہر متحرک بالذات نہیں ثابت رہتا اپنی جگہ۔ اس صورت میں حد واسطہ کرنا نہیں ہے۔ اور اگر اُس کو متحرک بنائیں تو بعض مقدمے یا سب کے سب جھوٹے ہو جائیں گے اس وجہ سے یہ غلط من باب سور تالیف ہے۔

مثال اعتبار
عقلی کر ایمان
پر جاری کرنا۔

یا مان لینا اعتبارات ذہنی اور محمولات عقلی کو امور عینی۔ مثلاً کوئی شے لے کہ انسان کلی ہے تو یہ گمان کر لے کہ اس کا کلی ہونا ایسا امر ہے کہ اُس پر وہ اوصاف جاری ہو سکتے ہیں جو ایمان پر جاری ہوتے ہیں۔

جیسے جسم اور جسم نامی ہونا وغیرہ۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اُس کا کلی ہونا ایسا امر ہے جس پر وہ اوصاف جاری ہو سکتے ہیں۔ جو ذہنوں میں ہیں۔ لہذا محمول عقلی ذہنی ہے نہ عینی خارجی۔

اور مثال اعتبار ذہنی کو عینی مان لینے کی یہ ہے کہ اگر یہ شے متنع ہے تو اس کا امتناع خارج میں حاصل ہوگا۔ پس متنع موجود ہوگا۔ حلف۔ غلطی اس میں یہ ہے کہ امتناع ایک اعتبار ذہنی ہے۔ اور کوئی شے اس اعتبار سے ذہن میں متصف ہو تو اُس سے یہ لازم نہیں کہ خارج میں بھی وہ شے اُس اعتبار سے متصف ہو۔ اور یہ مغالطہ سوء اعتبار حمل کے باب سے ہے۔ اور اس کی مثال یہ بھی دی گئی ہے کہ اگر عدم مقصور ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ لیکن کشتی کے ساتھ متحرک ہے۔ ایسی حرکت کو عرضی کہتے ہیں۔ اگر کشتی پر ٹہل رہا ہو تو بالذات اور بالعرض دونوں طرح متحرک ہے۔ ۱۲

۱۳۔ حلف۔ یعنی ہذا خلف ہر دلیل خلف کے ختم ہونے پر یہ علامت لکھی جاتی ہے۔ اُس کے یہ معنی ہیں کہ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور کبھی کبھی اس کے معنی استعمال یا التزام محال کے بھی ہوتے ہیں۔ لینے اولیات یہ مسلمات کے خلاف ہے۔ لیکن اصلاً اس کا استعمال دلیل خلف میں ہوا کرتا ہے۔ ۱۲

تو چاہیے کہ تمیز بھی (یعنی اور چیزوں سے الگ اُس کی شناخت ہو سکے) ہو۔ اور اگر متمیز نہ ہو تو خارج میں بھی موجود ہے۔ اور یہ مفالط سوء التلیف کے باب سے ہے۔ کیونکہ یہ امور اسی صورت میں سچ ہو سکتے ہیں۔ اگر متمیز نہ ہو مقدمہ منفرد کا تاہم مراد ذہنی ہو اور جو متمیز مقدمہ کبریٰ کا مقدم واقع ہوا ہے وہ خارجی ہو اس صورت میں لازماً ایٹمی عدم تکرار اور وسط نہیں تو ایک مقدمہ جھوٹا ہو جائیگا۔ اگر متمیز کے ایک ہی معنی دونوں مقدموں میں لائے جائیں۔

کسی شے کی مثال کو اُس شے کی جگہ لے لینے سے مفالط واقع ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص آگ کی صورت ذہنی پر جو آگ کی ایک مثال ہے اُس پر حکم کرے۔ کہ وہ جلانے والی ہے۔ کیونکہ خارج میں جو آگ ہے وہ جلانے والی ہے اور اس حجت سے استدلال کرے جو ذہنی کے باطل ہونے پر۔ اور یہ حجت باطل ہے۔ کیونکہ یہ لازم نہیں ہے کہ شے کی مثال پر اُس کا حکم لگایا جائے۔ اور یہ مفالط اخذ مابالعرض مکان مابالذات (یعنی جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لینے کے باب سے ہے۔

جزو علت کو علت کی جگہ لینے سے مفالط ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ علت نے اور دیکھنے کی حیات ہے۔ نہ اور کوئی شے۔ اور ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ حیات مع آلات بدن جو جس کام کے لئے مخصوص ہے وہ علت ہے (ذہن حیات) یہ جزو علت پر علت کا حکم کرنا ہے۔ لیکن جزو علت کو جزو حکم کی علت ٹھہرانا اُس کی مثال یہ ہے کہ جب ایک ذہنی شے کو ایک ہزار آدمی کچھ دور تک لیجاتے ہیں تو ایک آدمی اُس شے کو اُس مسافت کے ہزار دیں حصہ تک لیجاسکے گا۔ یعنی اُس نسبت سے جو ایک کو ہزار سے ہے۔ لیکن یہ لازم نہیں ہے بلکہ کبھی ایک شخص اُس کو حرکت بھی نہ دے سکیگا۔ اور یہ مفالط من باب سوء اعتبار حمل بھی ہے۔

جو چیز کہ علت کذب نہیں ہے غلط میں اُس کو علت ماننا۔ مثلاً دلیل تمانع میں یہ کہنا کہ اگر دو خدا ہوتے اور اُن میں سے ایک چاہتا کہ زید حرکت کرے۔ دوسرا چاہتا کہ زید نہ ساکن رہے۔ یہ تین امروں سے خالی نہیں ہے۔ ایک یہ کہ دونوں میں

مفالط اخذ
مثال اشی
مکان۔

مفالط اخذ
العارض مکان
العلت۔

جزو علت کو
جزو حکم ماننا۔

مفالط اخذ
بالیس بلندی
علت (جو علت
نہیں ہے اس
کو علت ماننا)

سے ایک امر بھی حاصل نہ ہو (نہ زید حرکت کرے نہ ساکن رہے) دوسرے یہ کہ ایک امر حاصل ہو (یعنی زید حرکت کرے) اور دوسرا نہ حاصل ہو (یعنی زید ساکن رہے)۔ یہی تین امور یاد و نوراً حاصل ہوں۔ (یہ کہ زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے)۔ یہی تین امور بالظہور (یعنی ظاہر میں) کیونکہ اول سے لازم آتا ہے کہ خالی ہونا زید کا حرکت و سکون سے اور بھی عاجز نہ ہونا و نون خداؤں کا اور دوسرے سے لازم آتا ہے کہ ایک خدا کا عاجز نہ ہونا اور تیسرے امر سے امتیاز نہیں۔ (یعنی حرکت و سکون کا ایک ہی امر ہے زید میں جمع ہونا) پس ثابت ہوا کہ خدا ایک ہی ہے۔ اس میں غلطی یہ ہے کہ محال اس لیے نہ آیا، وجہ افضل کے ہیں اس طرح کہ وہ ایک کے دو سے میں امتیاز ہو جائے۔ ایک سے حرکت چاہے اور دوسرا سکون) اور اس صفت کے ساتھ وہ خداؤں کے فرض ہوتے جو محال لازم آتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ ان کا ہونا محال نہیں ہوتا جو بالظہور مطلوب ہے۔ اور یہ مغالطہ وضع مائیس بعلم علیہ (جو نیز علت نہیں ہے اس کو علت نہ گھرانے کے باب سے ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ جو مصنف کے نزدیک دلیل خلف سے مختص ہے جیسا کہ مصنف نے تاویحات میں کہا ہے کہ وضع مائیس بعلم علیہ مخصوص ہے خلف سے اور وہ دلیل یہ ہے کہ وہ ہونا کیا جائے کہ محال لازم آیا نقیض مطلوب کے فرض کرنے سے اور محال لازم آتا ہو نیز نقیض مطلوب سے لیکن طالب علم کو اس مغالطہ کی تعریف سے جو کہ مغالطہ ہے معلوم ہو گا کہ مغالطہ دلیل خلف سے مختص نہیں ہے۔ جو

مغالطہ ہوتا ہے جاری کرنے سے طریق اولویت کے اختلاف نوع کی صورت میں جیسے کہ نفس کے وجوب میں انسان اولی نہیں ہے پھلی ہے۔ یہ صفت صریح نسخہ ہے۔ بعض نسخوں میں بجائے سک کے نفس (شہد کی کھن) ہے اور بعض میں نخیل (یعنی کھجور کا درخت ہے اور یہ کھجور) غلط ہے۔ کیونکہ مصنف اس کے بعد

۵۔ واضح ہو کہ حکماء نے لکھا ہے کہ کھجور کا درخت بعض صفات میں حیوان کے مشابہ ہے۔ مثلاً از دواج یا جب اس کا سر کاٹ ڈالا جائے تو پھر سر سبز نہیں ہوتا۔ دجوری مصنف کتاب الجہان نے بعض عجیب و غریب خواص لکھے ہیں۔ ۱۲

اور اگر طریق
الاولیت سے
اختلاف نوع
طریق اولویت
کو اختلاف
نوع میں جاری
کرنا۔

کہتے ہیں۔ ان دونوں کے اشتراک کے بعد حیوانیت میں خدا یا شاید یہ کہہ سکیں کہ اشتراک حیوانیت سے اشتراک خواص حیوانیت مراد ہے۔ جیسا کہ مشہور ہے کہ اکثر خواص حیوانیت میں یہ درخت حیوان کے ساتھ شریک ہے۔ اس کا بیان آگے شرح کے ساتھ آئے گا۔ انشاء اللہ العزیز۔

اور یہ بات اس صورت میں صحیح ہوتی ہے جب کہ دونوں ایک ہی نوع سے ہوں۔ یا ایک ہی امر دونوں میں حکم کا مقتضی ہو۔ اور باہمیت میں اتفاق ہو۔ مثلاً کہ ہمیں کہ تخمینہ (کسی مکان خاص میں موجود ہونا) میں انسان گھوڑے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقتضی تخمینہ جسمیت ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ یا جیسے کہا جائے کہ قائم ہونا عرض کا عرض کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قیام ایک کا دوسرے کے ساتھ اولیٰ نہیں ہے عکس سے (یعنی جس طرح ایک عرض دوسرے کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے اسی طرح دوسرا بھی چلے کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔ یہ بھی اسی صورت میں صحیح ہے۔ مگر نوع الٰہی ہونے کی بنا پر انسانین قائم ہے سطح کے ساتھ اور عند حرکت کے ساتھ اگرچہ دونوں عرض ہیں۔

مغالطہ ہوتا ہے اس طریق کے جاری کرنے سے عالم اتفاقات میں عالم اتفاقات عالم عناصر ہے کیونکہ وہ معلول ہے حرکات سماویہ اور تغیرات فلکیہ کا۔ جیسے کہا جائے کہ زید طول (لمبائی) کے لئے عمرو سے اولیٰ نہیں ہے۔ جب کہ دونوں انسانیت میں مشترک ہیں۔ پس مناسب نہیں کہ ایک مخصوص ہو اس صفت کے ساتھ دونوں سے۔ اور کہنے والا نہیں جانتا کہ یہاں اکثر اسباب ہم سے پوشیدہ ہیں مثلاً بیات سماویہ اور اتفاقات ارضیہ کے۔ اور ان اسباب سماوی اور ارضی کی وجہ سے امور واجب اور ممتنع ہوتے ہیں۔ اور اس کو ہم برہان سے ثابت کریں گے۔ اور ایک ہی نوع میں تفاوت ہوتا ہے کمال اور نقصان میں مثلاً انسان میں نہیں جاری ہوتا یہ طریق اولویت۔ کیونکہ بعض اشخاص کبھی اولیٰ ہوتے ہیں اپنے نفسی کمال کی وجہ سے کسی امر کے لئے۔

۱۵۔ خدا یا اللہ کا ترجمہ ایسے موقع پر جب بات شکل یا ناقابل فہم ہوتی ہے۔ تو اس لفظ سے

ابتداء کا کام کرتے ہیں۔ یہ طریقہ مصنفین اور شاحین میں جاری ہے۔ ۱۶۔

۱۷۔ یعنی جتنا قد زید کا ہوا اتنا ہی قد عمرو کا ہو۔ ۱۲۔

معاظہ فرض
کو امتنع کو
موجود ہے۔

لیکن کیفیت اس کمال کی غنقریب ایکلی۔ اور جس چیز سے غلطی ہوتی ہے متنع کے
موجود فرض کر لینے سے تاکہ بنا کیا جائے اُس پر ثبوت کسی شے کا اس کے
امتناع کی جہت سے۔ کو

جیسے کوئی دعویٰ کرے کہ شریک الہ ممکن ہے۔ کیونکہ اگر ہم اُس کے وجود
کو فرض کریں تو وہ غیر متنع ہے۔ اور ہر غیر متنع ممکن ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اگر ہم فرض
کریں اُس کا وجود تو وہ ممکن ہے۔ لیکن ہم نے فرض کیا ہے وجود اُس کا پس شریک
الہ ممکن ہے۔ اور غلطی اس میں یہ ہے کہ قیاس برہانی میں فرض اس حالت میں صحیح ہے
جبکہ مفروضہ فی نفسہ ممکن ہو اور قیاس جملہ مفروضہ کہ ہم نے نزدیک ثابت ہوا یا تنقید
ہو۔ نہ اس جہت سے کہ کلام کی بنا اُس کے امکان پر کی جائے۔ کیونکہ جب ایہ صورت
ہو تو جائز نہیں ہے۔ اور یہ اس لیے کہ شے کے وجود کا فرض کرنا اس کی فرع ہے اور

مل امکان

ممكن ہو۔ جو کہ یہاں مطلوب ہے۔ پس امر مفروض منسوخ ہے۔ ثلثوں پر اگر متفرع
ہو مطلوب مطلوب پر لازم آتا ہے۔ اور اس کا حل حقیقی یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ
اگر تمھاری راہ غیر متنع سے وہ ہے جو مغربی میں تالی واقع ہوا ہے کہ وہ ایسا ہے
نفس الامر میں تو شرطیہ ممنوع ہے۔ اور اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ وہ غیر متنع ہے اس
فرض سے تو شرطیہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ واجب کی جائے رعایت اس قید کی تالی میں تفتیح

یہ ہوگا کہ شریک الہ ممکن ہے اس فرض سے اور یہ مطلوب نہیں ہے۔ بلکہ مطلوب
یہ ہے کہ فی نفسہ ممکن ہو۔ کبھی مغالطہ اس لیے ہوتا ہے کہ حیثیات کی یہ دو راہیں
جیسے کوئی کہے ہر سفیدی کے مفہوم میں سفیدی داخل ہے۔ اور زید سفید ہے تاکہ کہہ سکیں
زید میں سفیدی داخل ہے۔ لیکن اُس کی حقیقت یہ کہ کیونکہ سفیدی داخل ہے۔ سفیدی
میں اس حیثیت سے کہ وہ سفید ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے یا حیوان ہے
یا اور کچھ ان دونوں کے سوا پس اُس کو سفید کے تحت میں ناما ممکن نہیں ہے۔

اور یہ مغالطہ من باب سوء اعتبار محل ہے اور یہ ظاہر ہے۔ دوسری مثال یہ ہے تو
کہ اگر کوئی کہے کہ کلیات موجود ہیں اذہان میں اور نہ معدوم ہیں اعیان (وجود خارجی)
میں۔ لہذا نہ کلیات موجود ہیں اعیان میں اور نہ معدوم ہیں اذہان میں اس لیے مطلقاً
حکم کرے کہ کلیات نہ موجود ہیں نہ معدوم۔ کو

مغالطہ دہلی
انتظار الحاشیہ
حیثیات کی یہ دو
راہیں

نالا تغیر
اصطلاح

اور اس سے غلط واقع ہوتا ہے وہ تغیر اصطلاح کہ ہے موضوع نقض میں اپنے محل سے بعض اشیاء میں ہے ایسے محل سے جس پر اس کا اطلاق ہے (یعنی اس اصطلاح کا) نہ ہونے میں۔ بلکہ اس میں جس پر نقض واقع ہوا ہے نقض کے دفع کرنے کے لئے۔ مگر کیونکہ انضباط محل اور محل کا نہیں ہو سکتا مگر اس اصطلاح کے معنی پر جو اس صورت میں مقرر کیے ہوئے ہیں۔ پس جب بھی ایک محل کے لئے لیں اور کبھی دوسرے نفس کے لئے تو ضرور غلطی ہوگی۔ جیسے بعض جزو لا تجزئ کے ثابت کرنے والے کہتے ہیں جب تک یہ ایراد کیا جاتا ہے کہ جو جزو وسط ترتیب میں واقع ہوگا وہ طرین کے دونوں جزوؤں کو ایک دوسرے کے چھونے میں عاجب ہوگا۔ یعنی چھونے نہ دے گا۔ پس جو حصہ اس کا ایک طرف ہے وہ جو حصہ اس کا دوسرا طرف ہے جو دوسری طرف ہے تو تقسیم ہو جائے گا۔ جزو ثابت جزوئے ہم نہیں تسلیم کرتے کہ جزو تقسیم ہو گیا۔ بلکہ وہ جو ایک جزو کے دوسرے جزو کے ساتھ ملنے سے بنتا ہے (یعنی جسم) اس کی تقسیم ہونے کیونکہ اولیت میں جسم سے وہ جو ایک جزو کے اپنے سوا دوسرے کے ساتھ ملنے سے بنتا ہے۔ یہاں مثبت جزو نے بدل دیئے معنی جسم کے جس پر پہلے اصطلاح قائم ہوئی تھی۔ اور اس نے کوئی فائدہ نہ ہوا کیونکہ دفع نہیں ہوتا۔ اس سوال اس سے کہ وہ جزو کا نام جسم رکھ دے۔ توجیہ ایراد یہ ہے کہ یہ غیر متجزی جس کو ہم ثابت کے جب سے جسم کہتے ہو اس کے ہر ایک کا دوسرے کی طرف (کنارا) ہے خواہ وہ کسی نام کا جسم نام رکھو خواہ جزو کہو۔ ہماری نزاع اس کی ذات میں ہے نہ اس کے نام میں یا قبول بعض کا جن کا یہ طریقہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے کثیر ہیں۔ اور قدیم ہر ایک اس صاحب مذہب پر یہ ایراد کیا گیا کہ اگر صفات کثیر ممکن ہیں تو انہیں ایک کا مال کا بعد و ث۔ اور اگر صفات واجب ہیں تو لازم آئے گا کہ جب کا کثیر ہونا ممکن ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے لازم ہونا واجب کی کثرت کا کیونکہ صفات غیر ذات

صفحہ ۱۱۰
ایک ج سے۔ پس جب تقسیم ہو گیا: حصوں میں۔ ایک و حصہ جو کو چھوٹا ہے۔ اور دوسرا وہ حصہ بوج کو چھوٹا ہے۔ ۱۱

۱۱-۱۲: هر ۲ می ۱۲۰۰

۱- در صورتی که در یک سال دو بار بارش باشد و در هر بار بارش
 ۲- در صورتی که در یک سال سه بار بارش باشد و در هر بار بارش

[illegible]

6291P-629-f

کتابخانه عمومی و اسناد خطی
موزه ملی افغانستان

(۱) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۲) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۳) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۴) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۵) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۶) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۷) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۸) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۹) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے
 (۱۰) تیرے دل میں جو کچھ ہے وہ سب میرے دل میں ہے

۲۰- چنانچه در این مورد هیچگونه اقدامی صورت نگیرد

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲

ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ من باب سو را اعتبار حمل ہے۔ جو
مغالطہ ہوتا ہے کہ عدم بالملکہ کو ضد کی بجائے لیں مثلاً سکون (کو حرکت کا ضد
مان لیں) کہ وہ عدم حرکت ہے اس چیز سے جس میں صلاحیت حرکت کی ہو۔ یا نابینائی
کہ وہ بینائی کا نہ ہونا ایسے شخص میں جس میں بینائی کا تصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ پتھر میں
بینائی کا ہونا متصور نہیں ہے۔ لہذا اچھ کو نابینا نہیں کہتے۔

اسی طرح شر اور ظلمت کو جو لوگ ان کو ضدین مانتے ہیں فیہ اور نور کی کہتے
ہیں کہ متضادین مبد و معد سے پیدا نہیں ہوتے۔ پس ضرور ہے کہ شر اور ظلمت کا مبد و معد
اور نور کے مبد و معد سے جدا گانہ ہو۔ جیسا کہ ثنویہ کہتے ہیں۔ اور اس کا جواب اس مغالطہ کے
حل سے دیا جاتا ہے کہ شر ضد خیر کی نہیں ہے اور نہ ظلمت ضد ہے۔ نور کی کیونکہ ضدین
کے لئے ضروری ہے کہ دونوں وجودی ہوں۔ اور شر اور ظلمت دونوں عدمی ہیں مقابل
خیر اور نور کے عدم و ملکہ کے تقابل سے اور ان کی کوئی حقیقت خارج میں نہیں ہے۔ کہ وہ
محتاج ہوں مبد و معد کی اور علت کی اور علت ان دونوں کی ملکہ کی علت کا عدم ہے جو
معلوم ہو کہ یہ مغالطہ من باب ایہام عکس ہے اس اعتبار سے کہ ضد مقابل ہے
تو اس کا عکس کہ مقابل ضد ہے لے لیا۔ حالانکہ مقابل اعم ہے ضد سے اس لئے کہ ضد ایک
نوع مقابل کی سرخیلہ انواع اربعہ کے ہے اور وہ یہ ہیں :- (۱) تقابل عدم و ملکہ (۲)
تقابل تضاد (۳) تقابل تضاد (۴) تقابل نفی و اثبات۔ جو

یا من باب اخذ باب العرض مکان بالذات (یعنی جو چیز بالعرض ہو اس کو بالذات
کی جگہ لے لینا۔ اگر نہ اذ معدوم سے معدوم الملکہ ہے اس لئے کہ عدم ملکہ کے لئے ایک محل
ثابت ہونا چاہیئے مثل ملکہ کے کیونکہ عدم ملکہ عدم صفت نہیں ہے۔ کہ اس کو محل کی ضرورت
نہ ہو پس عدم ملکہ۔ اگرچہ علت کی احتیاط بالذات نہیں ہے مگر بالعرض ہے۔ کیونکہ اس کا
محل بالذات علت کا محتاج ہے۔ اور اس کو ضد قرار دیں تو بالذات علت کا محتاج ہوگا۔
پس اوپر کے بیان سے معلوم ہو کہ یہ مغالطہ من باب اخذ باب العرض مکان بالذات ہے۔ جو
چونکہ اس مغالطہ کا سبب ایک امر عدمی اور وجودی میں اشتباہ کا واقع ہوتا ہے

۱۔ وہ لوگ جو دو اصولوں کو عالم کی علت قرار دیتے ہیں جیسے مجوس کہ وہ نور و ظلمت کو عالم کی علتیں مانتے ہیں۔

یا بالاعکس تو مصنف نے چاہا کہ ایک ذوالجہدہ اور وجودی اور عدمی کے اعتبار سے اپنے لکھ دیا جائے تاکہ ایسا غلط نہ واقع ہو جس سے غریب اور دوسرے شل اُن کے پڑ گئے چونکہ اُن کو عدم وجودی اور عدمی میں اشتباہ ہو گا۔

ضمناً غلط نہ اعدام کے چاہنے کا یہ کہ جب ہم موضوع کو باقی رکھیں مثلاً جسم انسان اور ملک سرحد و کرار میں مثلاً حرکت یا بیانی کی مثال کسی اور چیز کے وضع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اس کے ساتھ کہ یا مابینا سو جانے کے لئے بلکہ کافی ہے باقی رکھنا موضوع کا اور رفع راہ تھاویا دور کرنا) کرنا ایک شے کا اس موضوع سے پس عدم محتاج نہیں ہے کسی علت کا بلکہ اُس کی علت ملک کی علت کا عدم ہے۔ اور اگر غلطی جائے تو وہ ایک عدم وجودی ہے۔ اور اُس کے لئے احتیاج علت کی ہے۔ اور اس سے اور امور لازم آتے ہیں اور مغالطہ ہوتا ہے۔ اس غلطی میں پڑنے سے اکثر قباحتیں لازم آتی ہیں جیسے غریب کہ اس غلطی میں پڑ کے وہ مشرک ہو گئے۔

عدمی امور کے نام سے بعض ایسے ہیں جن میں امکان کی شرط ہے۔ یعنی اُن کے موضوعات اُن مقابلات کے ناموں سے متصف ہوں مثل اعدام ملکات کے کہ اُن کے نام میں جیسے اندھا عدم بصر ہے۔ ایسے موضوع سے جس کے لئے ممکن ہے اور درست ہے کہ وہ دیکھ سکتا۔ اور بعض اعدام ایسے ہیں کہ اُن کے لئے امکان شرط نہیں ہے۔ اور ہم جن کے لئے امکان شرط نہیں ہے۔ جیسے قدوسیت (یا کینگی) کیونکہ وہ عبارت ہے ایسی ذات سے کہ جو اس صفت (قدوسیت) سے متصف ہو۔ وہ غیر مادی ہو۔ یا تقدر کہ جو اس صفت سے متصف ہو کہ وہ کثیر نہ ہو کسی جہت سے۔ پہلے یعنی قدوسیت سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ذات جس کی شان سے مادی ہوتا ہو اس سے مادہ کی نفی ہی جائے۔ اور نہ دوسرے یعنی تقدس سے یہ مراد ہے کہ جو کثیر ہو سکتا تھا اُس سے اکثر منفی کی جائے تاکہ یہ اسما اعدام ملکات بن جائیں۔ بلکہ اُن سے مراد ہے وہ ذات جو بنفسہ غیر مادی اور غیر کثیر ہو۔ پس یہ سلوب کے نام ہیں۔ اُن میں شرط

۱۱۔ مثلاً ایک شے سر ہے و در دہوئی تو سرخی دور ہونے کے بعد زرد ہونے کی ایک علت در کار ہے۔

۱۲۔ بخلاف سکون کے جب حرکت دور ہوئی فوراً سکون ہو گیا کسی علت کی احتیاج نہیں ہے۔

امکان کی نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ اسمائے سلوٹب کے ہیں کہ وہ عدم محض ہے۔ نہ کہ سلوب اضافی کہ وہ اعدام ملکات کے نام ہیں کہ اُن میں شرط امکان کی ہے۔ پو

اسماء اعدام سے بعض وہ ہیں جو ایک نوع میں جاری نہیں ہوتے بعض نسخوں میں اس طرح ہے کہ وہ موضوع واحد میں مطرد نہیں ہیں۔ یعنی یہ کہ اُن کا امکان مشروط ہو بعض اشخاص میں ہو بعض میں نہ ہو۔ جیسے امر دہونا مراد ہے دائرہ میں نہ ہونے سے مشروط نہیں ہے اُس کا امکان ہو کہ سچ ہونے میں۔ کیونکہ امر دہونا نہ ہونا دائرہ میں ہے فقط نہ معدوم ہونا اُس کا ایسے شخص سے جس کی شان سے دائرہ میں کا ہونا ہو۔ اور مشروط ہے امکان لڑکے میں کیونکہ امر دہونا عدم لیمہ (دائرہ میں نہ ہونا) ہے فقط نہ ایسے شخص سے جس کی شان سے ہے کہ اُس کے دائرہ میں ہو۔ مراد یہ ہے کہ کو سچ میں دائرہ میں کا نہ نکلنا مشروط ہے۔ اور لڑکے میں دائرہ میں کا نکلنا اور لفظ امر دان دونوں سے عام ہے۔ خواہ دائرہ میں نکلنے والی ہو خواہ نہ ہو دونوں کو امر دہونا کہیں گے۔ یعنی کو سچ کو امر دہونا کو بھی۔ اور اسماء اعدام سے بعض باعتبار امکان کے ہیں۔ پو

یعنی شرط امکان اُن میں مطرد ہے۔ اور اکثر نسخوں میں باعتبار اعم کے ہے۔ یعنی وہی ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں۔ جن پر دونوں مثالیں دلالت کرتی ہیں۔ اور وہ مصنف کا قول ہے۔ کہ جیسے اعمی اور ساکن۔ پو

پس اسماء اعدام بعض وہ ہیں جن میں امکان کی شرط نہیں اصلاً اور ان کو اسماء سلوب کہتے ہیں۔ یا مطلقاً شرط امکان کی ہے۔ ان کو عدم ملکہ کہتے ہیں۔ اور یا بعض میں امکان کی شرط ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پس جس اعتبار سے امکان کی شرط ہے وہ عام ملکات اور جس اعتبار سے امکان کی شرط نہیں ہے وہ اسم سلب ہے۔ یہ اصطلاحات مثالیں کی ہے۔ اکثر اصطلاحات میں فرق ہے۔ اسی لیے مصنف نے اسے اس طرح بیان کیا۔

اور اصطلاحات مختلف ہیں۔ پو
کیا ہم نہیں دیکھتے کہ ہوانہ مظلم (تاریک) ہے نہ مضنی (روشن) مشائین کے نزدیک۔ لیکن وہ روشن نہیں اس لیے کہ اس میں نور کے قبول کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔

کیونکہ وہ بدرجہ غایت شفاف ہے۔ لیکن وہ مظلم (تاریک) نہیں ہے۔ کیونکہ ظلمت (تاریکی) عدم نور ہے ایسی شے سے جس کی شان سے روشنی ہو۔ اور مشائین کے سوا اور حکما اُس کو تاریک مانتے ہیں۔ کیونکہ حکماء اقدمین یونان کے اور فارس کے اور تمام راسخ و امتوں کے یہ خیال کرتے ہیں کہ جو شے نور اور نورانی نہ ہو وہ مظلم ہے۔ یہاں تک کہ اگر وجود خلا کا تصور کیا جاسکے تو وہ بھی مظلم ہے۔ اور نہیں کہا جائیگا کہ مشائین نے جو مذہب اختیار کیا ہے وہ بنا بعرف عام کے ہے۔ کہ ہوا عرف عام میں مظلم (تاریک) نہیں کہی جاتی۔ کیونکہ ہر شے جس کی بنیائی سالم ہے جب آنکھ کھولتا ہے اور کوئی چیز نہیں دیکھتا تو اس پر تاریکی کے نام کا اطلاق کرتا ہے برابر ہے کہ اس کے مقابل ہوا ہوا دیوار ہوا اور کوئی شے نہ ہو۔ کیونکہ ہوا مشائین نے عرف سے تسک نہیں کیا ہے۔ (یعنی عرف پر ان کے مذہب کی بنا نہیں ہے۔) کیونکہ مشائین نہ ہوا کو تاریک کہتے ہیں نہ روشن (بچ)

منجملہ امور جن سے مغالطہ ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ ایجاب و سلب کو مقام پر اور ملکہ کے قرار دیں۔ بچ

بیشک کہیں کہ پھر یا بینا ہے یا نابینا کہ بعض واشبات سے کوئی چیز باہر نہیں ہوتی۔ جیسے کہ پھر یا بینہ۔ یا نابینا (یہاں نفی واشبات موجود ہے پس اُن سے حالی نہ ہوتی)۔ اور اس ہے۔ کیونکہ اندھا پن فقط عدم بنیائی نہیں ہے۔ کہ لازم آئے بینا نہیں ہے کہنے سے احمی (اندھا) ہے صادق ہو۔ کیونکہ اندھا اُسی پر صادق آسکتا ہے جس کی شان سے بنیائی ہو۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ ایجاب و سلب سے کوئی شے باہر نہیں ہوتی۔ بخلاف عدم و ملکہ کے کیونکہ تم کہہ سکتے ہو کہ پھر یا بینہ ہے نہ اندھا۔ بچ

اور یہ مغالطہ من باب اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات (جو چیز بالعرض ہو اس کو بالذات کی جگہ لے لینا) اس صورت میں ایک شے کی شبیہ کو اُس شے کے بدلے لیتے ہیں۔ بچ

۱۵۔ پھر کے آنکھیں نہیں ہوتیں اس لیے اُس کو اندھے کی جگہ قرار دیا یہ نہ دیکھا کہ مشبہ بہ (اندھے) میں مشروط ہے۔ اُس کی شان سے بینا ہونا پھر کے سرے ہی سے آنکھ نہیں ہوتی۔ یعنی اُس کی ماہیت ہی میں نہیں ہے۔ ۱۶

اخص ہوتی ہے نقیض اخص سے۔ کیونکہ اگر کاذب ہو عام اور نہ ناذب ہو اخص تو ہم
کے کذب کے ساتھ وہ صادق ہوگا۔ پس صادق آئے کا خاص اور نہ صادق آئے کا
عام اور یہ خال ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ اگر صادق ہو کہ نقیض عام کی اخص ہوتی ہے نقیض
خاص سے تو صادق ہوگا ہمارا یہ قول۔ جو چیز ممکن نہ ہو امکان عام سے وہ انسان نہیں
ہے ہمارے اس قول کے صحیح ہونے سے۔ بہ انسان ممکن ہے امکان عام سے لیکن یہ قول کاذب
ہے۔ کیونکہ قضیہ موجب کے صدق کو لازم ہے۔ صدق موضوع کا اور جو چیز ممکن عام نہ ہو اس کا
کوئی مفہوم ہی نہیں ہے۔ اصلاً نہ اس کا مفہوم موجود ہو۔ کیونکہ ممکن عام عام مفہومات
موجودہ اور معدومہ دونوں کے لئے ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اس کا
کوئی مفہوم نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کسی شے کا کوئی مفہوم نہ ہو تو اس سلب کے لئے بھی جو اس کی
طرف صفات ہو مفہوم ہوگا ضرورتاً۔ لیکن اس مفہوم کا موجود ہونا اس صورت میں واجب
ہوگا اگر موضوع بنایا جائے قضیہ موجب میں۔ اگر موجود سے موجود ذہنی مراد ہے پس جس چیز
کا کوئی مفہوم ہے وہ ذہن میں موجود ہے۔ نہیں تو مفہوم ہی نہ ہوگا۔ اور اگر موجود خارج
میں مراد لی جائے پس وہ اسی وقت میں لازم ہوگا جب کہ محمول ثابت کیا جائے موجود
کے لئے خارج میں اور اس قسم کے قضایا میں یہ امر نہیں ہے۔ پس اشکال دفع ہو گیا۔ اور خاص
جو مقابلہ عام اول کے ہے جیسے انسان خاص ہے بمقابلہ حیوان عام کے اس کے صدق
سے لازم آتا ہے صدق عام کا اور اس کے کذب سے نہیں لازم آتا کہ کذب عام کا۔ کیونکہ
لازم آتا ہے انسان کے صدق سے صدق حیوان کا۔ اور انسان کے کذب سے نہیں
لازم آتا کہ کذب حیوان کا نہیں۔ دونوں متساوی ہوں گے۔ (عام و خاص نہ ہوں گے)۔
اور دوسرا عام یعنی طلحہ بے بے بالکس عام اول کے ہے جس کو ہم نے بیان
کیا۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے عام کے صدق سے صدق خاص کا جو اس کے
تحت میں ہو۔ جیسے اگر طرح اب ہے تو بعض ج بھی ہے۔ صیح ہے۔ یعنی موجب طرہ کے

تصور کا عام و
خاص و نقیض
عام و خاص

۱۱۔ یہاں اسم عام و خاص مثلاً حیوان و انسان اور قضایا سے عام و خاص کا امتیاز بنایا گیا ہے۔ تصور خاص میں
صدق سے خاص کے عام کا صدق لازم آتا ہے۔ لیکن صدق عام کے خاص کا صدق نہیں ہو سکتا۔ بخلاف
تصور عام کے کہ اگر کلیہ صادق ہے تو جزو بھی صادق ہے۔ نہ بالعکس۔ اس اعتبار سے تصور و تصدیق
ایک دوسرے کے عکس ہیں فالہم ۱۲

فصل دوم :- بعض ضوابط کے بیان میں اور شکوک کے حل میں۔ جو کبھی گمان کیا جاتا ہے کہ مقدمہ ثانیہ (یعنی کبریٰ مثلاً ہر ایک دوزوج ہے) مقدمہ اولیٰ یعنی صغریٰ سے مستثنیٰ ہے۔ مثلاً ہمارے قول کہ جو کچھ زید کی جیب میں ہے وہ دوپٹہ اور معلوم نہیں ہے کیا ہے۔ اور ہمارے علم کہ ہر دوزوج ہے اس میں درج نہیں ہے جو کچھ زید کی جیب میں ہے، اپنی خصوصیت کے ساتھ بالافضل یعنی کبریٰ میں بالافضل درج نہیں ہے۔ جو زید کی جیب میں ہے اپنی خصوصیت کے ساتھ اگر دو ٹھیکریاں ہیں یا اس کے سوا اور کچھ ہیں تاکہ معلوم ہو کہ جو زید کی جیب میں ہے وہ دوزوج ہے ہمارے اس حکم سے ہر دوزوج ہوتا ہے۔ جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ جو زید کی جیب میں ہے دوپٹہ کسی اور علم سے۔ اس لیے کہ خصوصیت کی جہت سے اس کا دو ہونا بھول ہے۔ اور یہ جہت سوا معلوم کی جہت کے ہے۔ یعنی اس کا شے معلوم ہونا پس یہ خصوصیت کہ وہ دوپٹہ محتاج ہے ایک اور علم کی۔ پس جب کہ معلوم نہیں ہے درج ہونا اصغر کا موضوع کبریٰ میں مگر بالقوہ نہ نسبت نفس الامر کے موضوع کبریٰ میں اندراج بالافضل حاصل ہے۔ بلکہ نسبت سے ہمارے علم کے۔ لہذا اس صورت میں بالقوہ معلوم ہے کہ جو زید کی جیب میں ہے دوزوج ہے۔ نہ بالافضل جو کہ مطلوب ہے اور یہ شک پیدا ہوتا ہے بالقوہ کو مقام پر بالافضل کے لئے لینے سے کیونکہ جب (مغالطہ کرنے والے نے) دیکھا کہ موضوع مقدمہ اولیٰ کا مقدمہ ثانیہ کے موضوع میں مندرج ہے بالقوہ تو اس نے گمان کر لیا کہ بالافضل مندرج ہے تو غلطی کی اور یہ واضح ہے۔ اور مغالطات سے مشہور ہے۔

۱۱۔ صورت قیاس کی یہ ہے جو زید کی جیب میں ہے دوپٹہ صغریٰ ہر دوزوج ہے کبریٰ جو زید کی جیب میں ہے دوزوج ہے نتیجہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ صغریٰ کا موضوع کہ جو زید کی جیب میں ہے وہ کبریٰ کے موضوع دو میں درج ہے مگر بالقوہ بالافضل کیونکہ جب یہ معلوم ہو جائے گا مثلاً دو روپے ہیں تو معلوم ہو گا کہ دوپٹہ ابھی تو معلوم ہی نہیں کہ بعد کیا ہے مثلاً دوپے تو اس کا عدد بطور اولیٰ معلوم نہیں ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ منطق کے اہم مسائل میں ہے وہ ایراد جو کہ قیاس پر کیا گیا ہے کہ قیاس کے کبریٰ میں صغریٰ پہلے ہی سے درج ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ ہر انسان فانی ہے (کبریٰ) زید انسان ہے (صغریٰ) زید فانی ہے نتیجہ لہذا ہمارے حکم کہ ہر انسان فانی ہے اس میں ہم لاشعرا داخل ہوتے ہیں کہ زید بھی۔ لہذا ہم کہ پہلے ہی معلوم تھا کہ زید فانی ہے قیاس سے کیا فائدہ ہوا۔ یا اصطلاحیوں کہو کہ

انجملات کی تحصیل کا موافق ہونا بقول قائل کا کہ تمہارا مجہول جب حاصل ہو گیا تو تم کو یہ کس طرح معلوم ہو گا کہ یہ تمہارا مجہول ہے پس جہل ہی باقی رہے گا یا تم کو پہلے سے اس مجہول کا علم ہو گا جس سے تم پہچانو کہ یہ مجہول ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کی تحصیل ممتنع ہے پہلے اعتبار سے۔ اس لئے اگر حاصل ہوا تو اس کو پہچانو گے کس طرح اور دوسرے اعتبار سے جبکہ پہلے ہی سے علم تھا تو تحصیل حاصل ہے۔ اور یہ بھی محال ہے۔ یہ مغالطہ بھی وجوہ اور حیثیات کی فروگزاشت سے لازم آتا ہے۔ مصنف نے بھی اس لئے کہا کہ جس کا ذکر اس کے پہلے ہو چکا وہ بھی حیثیات کی فروگزاشت سے ہوا تھا۔ کیونکہ حیثیت قوت حیثیت سے فعل کی جدا ہے۔ اور تم نے اس کو فروگزاشت کیا۔ اور بجائے دوسرے فعل کے پہلی قوت لے لی تھی۔ اور یہاں تم نے یہ فروگزاشت کی کہ مطلوب جو ایک وجہ سے معلوم ہے۔ اور دوسری وجہ سے مجہول ہے۔ اس کو اس حیثیت سے لے لیا کہ مطلقاً معلوم ہے یا مطلقاً مجہول ہے۔ اسی سے شک پڑا۔ پوچھو کیونکہ مطلوب اگر من جمیع الوجوہ مجہول ہے تو اس کی طلب نہ ہوگی بحال ہے کہ طلب ایسی چیز کی طرف توجہ کرے جو دل ہی میں نہیں آئی کسی طرح اولیٰ طرح اگر من جمیع الوجوہ معلوم ہے تو بھی توجہ نہ ہوگی اس لئے کہ محال ہے تحصیل حاصل بلکہ وہ (مطلوب) ایک وجہ سے معلوم ہے۔ اور ایک وجہ سے مجہول ہے جو تخصیص کرتی ہے معلوم کی پس جب معلوم کی اس تخصیص کا علم حاصل ہو گیا تو وہی مطلوب تھا مثلاً تم کو خصوصیت کسی ذات کی منجملہ ذوات معلوم نہیں ہے۔ اور اس کی صفات سے کسی صفت کے ساتھ اس کی خصوصیت معلوم ہے۔ پس جب یہ ذات حاصل ہو گئی تو تم کو معلوم ہو گا کہ تم نے کس ذات کو صفت معلوم سے مخصوص کیا تھا وہی ذات تمہاری مطلوب تھی۔ اور عادت اگلے لوگوں کی اس طرح جاری ہوئی ہے کہ وہ مطلوب کو غلام گیرختہ سے تشبیل دیتے تھے جب وہ مل گیا تو وہ مجہول تھا جمیع وجوہ سے کیونکہ اس کی ذات معلوم تھی نہ معلوم تھا من جمیع الوجوہ کیونکہ اس کا مکان مجہول تھا۔ پس جب وہ مل گیا تو تم نے پہچان لیا کہ وہ ہمارا بھانجا ہوا غلام ہے۔ اس کی ذات اور صورت سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مصادرو علیٰ المطلوب ہے۔ جواب دیا گیا ہے کہ زید کا فانی ہونا زید کے علم پر موقوف ہے مع اس کی خصوصیات کے جب زید اور اس کی خصوصیات کا علم تم کو ہو جائے۔ اس وقت اس کا فانی ہونا تم کو معلوم ہو سکتا ہے۔ ذکر مقدمہ کبریٰ سے۔ ہاں مقدمہ کبریٰ میں زید کا فانی ہونا بالقوہ مندرج ہے۔ اور نتیجہ بالفعل ہے۔ لہذا دونوں جہتیں مختلف ہیں۔ اور یہ اختلاف قیاس کی صحت کے لئے کافی ہے۔ ۱۲۔

ہجوم کو معلوم تھی اور اُس سے اشکال دفع ہو جاتا ہے۔ اور یہ جواب یعنی مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور من وجہ مجہول ہونا ہمارے مطلوب کے علم کا مختص ہے۔

اور یہ امر قضایا اور تصدیقات میں ہے۔ یعنی ہمیں چاہتا غیر تصدیقات میں یعنی تصورات میں جیسا کہ مشہور ہے۔ اولاً اس لئے کہ مطلوب اس صورت میں معلوم التصور مجہول التصدیق ہے۔ پس جب ہم کو حاصل ہوا اور اک اس مجہول کا ہم نے اُس کو تصورات سابقہ سے پہچان لیا یہی مراد مصنف کے اس قول سے کہ جب ہم نے طلب کی تصدیق اپنے اس قول میں کہ "یا ممکن ہے" تو ہم نے عالم کے تصورات ہی کے بارے میں یہ تصدیق طلب کی۔ تاکہ اُن تصورات کی تخصیص ہو جائے نقطہ ثانیاً یہ کہ توجہ کی گئی اولاً ایراد شک پر۔ اور وہ شک یہ ہے کہ اگر مطلوب کے تصور کا شعور نہ ہو تو محال لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ طلب کی توجہ اُس چیز کی طرف نہیں ہو سکتی جس کا شعور نہ ہو۔ اور اگر شعور تھا تو وہ متصور ہے۔ اس لئے کہ تصور کے یہی معنی ہیں کہ اُس کا شعور ہو اور جب وہ متصور ہے تو اُس کے تصور کا مطلوب ہونا نہیں ہو سکتا۔ ثانیاً یہ کہ شک اس قول سے نہیں دفع ہو سکتا کہ وہ معلوم ہے ایک وجہ سے اور مجہول ہے دوسری وجہ سے۔ اس قول سے بھی کہ کہا گیا ہے کہ ایک وجہ غیر ہے دوسری وجہ کی اس لئے کہ ایک ہی شے ایک ہی وجہ سے معلوم اور مجہول نہیں ہو سکتی۔ پس مطلوب یا وجہ معلوم ہے یا مجہول اور دونوں باطل ہیں۔ اُس حجت سے جو پہلے بیان ہو چکی تھی۔ یہ ایراد کوئی چیز نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وجہ مجہول طلب کی مانع ہے ایسا ہوتا اگر وجہ معلوم اس کے ساتھ نہ ہوتی۔ جیسے میں مثال دے چکا ہوں اس ذات سے جس کی تخصیص کسی صفت سے معلوم ہے۔ کیونکہ ذات اور صفت اگر دونوں معلوم یا دونوں مجہول ہوتیں تو طلب

۱۱۔ شائع نے تصور کے مطالب نہ ہونے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔ ۱۲۔

۱۲۔ عالم کا تصور عام ہے اس لئے کہ ممکن بنیاد غیر ممکن ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ کسی ایک سے اُس کی تخصیص ہو جائے۔

پس جب ہم کو معلوم ہوا کہ عالم ممکن ہے تو عالم کے تصور کی تخصیص امکان سے ہو گئی۔ ۱۳۔

۱۳۔ یعنی کلام کیا جانے گا وجہ مطلوب میں کہ وہ معلوم ہے یا مجہول دونوں محال ہیں۔ اول تحصیل حاصل ہے

اور دوسرا طلب مجہول جو کہ ناممکن ہے۔ ۱۴۔

محال ہوتی۔ اور طلب درست ہے جب کہ ایک معلوم ہے اور دوسری مجہول ہے۔ ہم نے تسلیم کیا کہ وجہ مجہول طلب کی مانع ہے۔ لیکن طلب نہ متوجہ ہے اُس کی طرف اور نہ وجہ مجہول کی طرف بلکہ متوجہ ہے طرف اُس ذات کے جس پر دونوں وجہیں صادق ہیں اور کوئی شک نہیں کہ یہ (ذات مطلوب) اُن دونوں وجہوں سے غیر ہے۔ جو کچھ کہہ رہا ہے اور اُس کا حاصل یہ ہے کہ علم ذات مجہولہ کے اختتام کا کسی صفت سے ممکن نہیں ہے۔ تاہم یہ کہ یہ علم تو اُس سے حاصل ہوا۔ اور واجب ہے کہ خبر متواتر از محسوس کے بارے میں ہو۔ یہ جواب اُسی صورت میں پل سکتا ہے جب کہ ذات مجہول محسوسات سے ہو اور تو اُس سے اُس کا کسی صفت سے مخصوص ہونا معلوم ہوا ہو۔ لیکن شک تمام ذات مجہولہ کے متعلق ہے۔ عام اس سے کہ وہ محسوس ہوں یا غیر محسوس اور جواب مخصوص ہے بعض نے محسوس کے ساتھ۔ پڑ

کہا مصنف نے کہ یہ جواب نہیں چلتا تصورات میں اور مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس قول سے کہ کسی شخص نے کسی شے کا نام سنا فقط اور طلب کیا اُس نے مفہوم اُس نام کا اور اس سے کہا گیا کہ یہ نام وضع کیا گیا ہے اس معنی کے لیے مجر د اس نے اُس کے اُس کو یہ علم نہیں حاصل ہو جاتا کہ اُس کا مظهر وہ ہے اور اسی طرح تصور سے کسی شے کے ایک لازم کے ساتھ جب کہ اُس شے کو مشاہدہ نہیں کیا ہے پس وہ شک کرے کمال بعض صفات میں گو کہ کسی شے کو دیکھنے والے نے اس کی شرح کی ہو۔ مثلاً کسی انسان کو یقین ہو کہ ایک طائر ہے جس کا نام تھس ہے (اور وہ طائر ہے جو توالد سے نہیں پیدا ہوتا۔ بلکہ تولد سے پیدا ہوتا ہے اور اُس کا نام مشہور ہے) اور اُس شخص نے اُس کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اور اس کے مجموعی بات کا

۱۰۔ تو اگر ایک جماعت کثیر سے کسی خبر کو سن کے عقل کا یہ حکم لگاتا کہ اتنے زوی کذب پر اتفاق نہیں کر سکتے مثلاً ہمارا علم نیو یارک شہر کا یا اسکندرا و جولیس قیصر کا تو اُس سے حاصل ہوا ہے ۱۲۔

۱۱۔ تولد جس کو انگریزی میں اسپاٹینس برنڈ از خود پیدا ہونا تو والد مان باپ سے پیدا ہونا بلکہ تولد کی نسبت یہ کہنا صحیح ہو گا کہ سوائے تولد کے اور اسباب سے پیدا ہونا کیونکہ تولد بلا کسی سبب یا مجموعہ اسباب کے ممکن نہیں ہے ۱۲۔

طالب ہے۔ اور اُس کو ہوائے جہت عمومیت کے کچھ معلوم نہیں۔ مثلاً طیرت (پرند ہونا) کسی سے نہیں ہو سکتا کہ اُس کو معرفت کراوے اس حیثیت سے کہ شرح کرنے والے نے جو صفات ذکر کیے ہیں وہ اُس کے مطلوب کے صفات ہیں۔ اور وہی اُس کا مطلوب ہے۔ لایہ کہ شخص طالب کو حاصل ہو کسی قسم کا تو اثر اشخاص (کثیرہ) سے کہ طائر جس کا نام تنفس ہے اُس کے ایسے ایسے صفات ہیں۔

شرح کہتے ہیں کہ بنا اس کلام کی اس بات پر ہے کہ کسی ذات مجہولہ کی کسی صفات کے ساتھ مخصوص ہونے کا علم نہیں ممکن ہے مگر تو اثر سے نہ کسی اور طرح اور غیر منع میں ہے۔

قاعدہ ۵ :- جائز نہیں ہے کہ کسی شے مثلاً انسان کی حقیقت کے مختلف مقومات ہوں بر سبیل بدل مثلاً یہ کہ حیوانیت مع ناطقیت مقوم ہو حقیقت انسان کی اور بکھر جانیت مع غیر ناطقیت مثلاً صہالیت حقیقت انسان کی مقوم ہو کیونکہ ماہیت اُن مقومات سے ہر ایک کے ساتھ مختلف ہو جاتی ہے جب حیوانیت مع ناطقیت کے ہو تو وہ انسانیت ہے۔ اور جب حیوانیت صہالیت کے ساتھ ہو تو وہ فرسیت ہے۔ مقوم ماہیت وہ چیز ہے جس کے بغیر ماہیت نہیں پائی جاتی۔ اور وہ مقوم بغیر ماہیت ہوتا ہے۔ مثلاً ناطقیت انسان کے لئے۔ لیکن جائز ہے کہ اُس کے وجود کے مقومات مختلف ہوں بر سبیل بدل۔

مقوم وجود وہ چیز ہے جس کے بغیر شے نہیں پائی جاسکتی اگرچہ اُس کی ماہیت سے خارج ہو۔ مثلاً جیسے مخلوقیت انسان کے لئے۔ اور عرضیت سیاہ کے لئے۔ اور اُس کا متعدد ہونا ممکن ہے۔ اور اکثر نشوں میں متن کے اس طرح ہے۔

قاعدہ ۵ :- جائز ہے کہ کسی شے کے وجود کے مختلف مقومات ہوں بر سبیل بدل۔ اور یہ تصور نہیں ہے کہ اُس کی ماہیت کے مقومات ہوں بر سبیل بدل کیونکہ ماہیت ہر ایک کے ساتھ بدل جاتی ہے۔ جو شخص چاہے کہ کسی مقوم کا بدل تجویز کرے پس اُس کو پہلے یہ بیان کر دینا ہو گا کہ وہ مقوم ماہیت نہیں ہے کیونکہ مقوم ماہیت میں بدل تجویز نہیں ہو سکتا جیسا کہ تم کو معلوم ہوا۔

اگر کوئی کہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ کیونکہ انگوٹھی کی حقیقت مختلف مقومات سے ہو سکتی ہے۔ جیسے سونا چاندی۔ یا جو اس میں جڑے ہوں پتھر وغیرہ۔ کیونکہ اُن میں سے کوئی شے اُس کی مقوم نہیں ہے۔ اور اسی لئے اُس کی حدیں نہیں

تورات وجود
بر سبیل بدل ممکن
ہیں نہ مقومات
انہیں سے۔

پائی جاتی کہ انکو کبھی ایک جسم ہے ایسا اور ایسا۔ پھر
احتیاط کی جاتی ہے کہ علت مقومہ وجود شے کے لئے مثلاً ہیولی معینہ کی
عام ہے، ان چیزوں سے جو مختلف علتیں لی گئی ہیں۔ مثلاً صورت ہوائیہ اور صورت
ہائیہ۔ کیونکہ ہیولی کبھی ہائیت کے ساتھ موجود ہوتی ہے کبھی ہوائیت کے ساتھ جب کہ
پانی ہوا ہو جاتا ہے پس مستقل ہے اور عام یعنی صورت جسمیہ بحیثیت صورت جسمیہ
اُس کے وجود کی علت کے لئے کیونکہ ہئیہ صورت جسمیہ کے ہیولی نہیں پائی جاتی۔ اور
وہ چیزیں جو علتیں ان لی گئی ہیں ہیولی کے وجود کی مقوم نہیں ہیں کیونکہ اُن سے ہیولی
کا انفکاک ہو جاتا ہے۔ نہ صورت من میث صورت ہے کیونکہ بغیر اُس کے ہیولی
پائی نہیں جاسکتی۔ اور مقومات کے تعدد کا بھی دعویٰ نہیں چل سکتا۔ کیونکہ وہ واحد
کثیر نہیں ہے۔ پھر

معلوم ہو کہ جائز ہے کہ کسی شے کے وجود کے مقومات مختلف ہوں۔ مثلاً
انسان کے لئے مخلوقیت اور حدوث اور تجزیر وغیرہ لیکن یہ برسمیل بدل نہیں ہیں۔
لیکن جو برسمیل بدل ہیں وہ محل نظر ہیں کیونکہ جو چیزیں ایسی شمار کی جاتی ہیں مثلاً دانت
بچپن سے لیکے بڑھاپے تک انسان میں پس اُن کے بارے میں بھی وہی کہا جائیگا
جو ہیولی پر صور متعاقبہ (ہائیت ہوائیت وغیرہ) کی نسبت کہا گیا کہ وہ علت
مقومہ نہیں ہیں بلکہ علت مقومہ انسان کے لئے مطلق دانت ہیں۔ کیونکہ انسان بغیر اُن
نہیں پایا جاتا۔ نہ بچپن کے دانت یا بڑھاپے کے دانت کہ انسان بغیر اُن کے پاس
جاتے ہیں۔ اس لئے مصنف نے احتیاط کا حکم دیا ہے تاکہ دعویٰ تعدد کا نہ کیا جائے
اور دعویٰ اُس کا باطل ہو جائے۔ پھر

قاعدہ ۵ :- تم کو معلوم ہو کہ قاعدہ دہم و ہوب ایک شے کا دوسری شے پر باطل
ہو جاتا ہے۔ اگر وہ شے ایک جزئی میں معدوم ہو۔ اور قاعدہ اختراع ایک شے کا دوسری شے سے
ہو جاتا ہے۔ اگر ایک جزئی اُس کا وجود ثابت ہو جائے مثلاً کوئی شے جس میں ہر جہت میں
ضرورۃً اور ایک جسم پائی گئی جو ب نہیں ہے۔ تو اُس سے وہ قاعدہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے۔
کیونکہ اس ایک جسم کا ب نہ ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ اصل ب کا
ج کی طبیعت پر واجب نہیں ہے۔ ورنہ ایک فرد بھی اس سے معاون ہو

تقریباً کلہ کا جزئی
سے نقص ہو جاتا ہے
ایک بار سب میں
موجود کلیہ یا جزئی
سے ٹوٹ جاتا ہے
اور سب کو کلیہ میں
جزئی ہے۔

کہہ دیکہ ہر ایک جم میں طبیعت مشترک ہے۔ ٹو
 اسی طرح اگر کسی نے یہ حکم کیا کہ ج متنع ہے کہ ب ہو اور ایک جم ایس پائی گئی
 موجب ہے تو قواعد کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ حل ب کا طبیعت جمیہ پر
 متنع نہیں ہے نہیں تو کیوں ایک فرد جم ب سے متصف ہوتی۔ ٹو
 اور اگر کسی نے حکم کیا کہ ج ب ہے امکان خاص سے تو یہ قاعدہ وجود اور
 عدم باطل نہیں ہوتا۔ (یعنی نہ اس سے وجود انصاف کسی فرد ج کا ب کے ساتھ باطل
 ہے نہ عدم انصاف کسی فرد ج کا ب کے ساتھ باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ امکان کسی شے
 پر کسی شے کے لیے اس معنی سے یہی معنی رکھتا ہے کہ نہ اس کا وجود اُس شے کے لیے
 ضروری ہے نہ اس کا لا وجود اُس شے کا اُس کے لیے اور لا وجود بھی)۔ ٹو
 اور جو دعویٰ امکان ایک کلی کا دوسری کلی کے لیے ہو مثلاً بائیت جم کے لیے
 اُس کے لیے کافی ہے کہ ایک جزئی پایا جائے۔ یعنی ایک ج ب ہے اور ایک اور جزئی
 ایسا پایا جائے یعنی ایک ج۔ ب نہیں ہے۔ پس یہ بیان لیکھا کہ متنع نہیں ہے طبیعت
 جمیہ کلیہ پر بائیت نہیں تو کیوں متصف ہوتا ایک شخص واحد اُس سے ب کے
 ساتھ اور نہ واجب ہے جمییت کلیہ پر بائیت کے لیے نہیں تو کوئی جزئی اُس سے مترادف ہوگا
 اس کی مثال کتابت ہے انسان کے لیے۔ پس اس امکان کے ثبوت کے لیے
 ایک فرد کا کتابت ہونا کافی ہے مثلاً زید کا اور اُس کا سلب دوسرے سے مثلاً عمرو سے
 پس کتابت متنع نہیں انسان کے لیے نہیں تو کیوں زید میں پائی جاتی اور نہ واجب
 ہے نہیں تو کیوں عمرو میں نہ پائی جاتی۔ ٹو
 مصنف نے دعویٰ کے ساتھ امکان کی قید لگائی اور یہ نہ کہا کہ جس
 نے دعویٰ کیا اثبات کا کسی شے کا ایک کلی کے لیے کہ اثبات عام ہے امکان وجوب
 اور متناع کے لیے اور امکان ان دونوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ حکم وجوب کا ایک شخص
 واحد میں پائے جانے سے نہیں ثابت ہو سکتا۔ اور نہ حکم امتناع شخص واحد میں نہ ہونے سے ٹو
 نہ آیا! شاید یہ بیان کیا جاسکے کہ ثبوت اور نفی اس ایک فرد میں نفس طبیعت کی
 جہت سے ہو۔ مثلاً حیوانیت زید کے لیے جس کے لیے طبیعت انسانیت ثابت ہو چکی
 ہے۔ پس حیوانیت کا ثبوت زید کے لیے اُس کے فرد واحد ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے۔

اثبات اور نہ
 امکان وجوب
 و امتناع سے

بلکہ اس کی انسانیت کے اعتبار سے ہے۔ اگر اس طور سے ہو تو ثبوت اس شخص پر دلالت کرے گا وجوب پر اور نفی دلالت کرے گی امتناع پر۔

اور طبیعت بسیطہ مثلاً سیاہی یا سفیدی اس کے لئے جنس ذہنی ہو۔ اور وہ جنس رنگ ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی جنس ذہنی کے لئے یہ طبیعت یعنی سیاہی یا اس کی قسم یعنی سفیدی اور جب کہ جو از مراد ہے۔ کہ جنس اس طبیعت نوعیہ یا اس کی قسم کے ساتھ ہو تو جائز ہے کہ وہ مخصوص ہو ایک کی فصل کے ساتھ۔ کلام کا مقصود یہ ہے کہ اس کی جنس پر امکان اُن میں سے کسی ایک کے فصل کے ساتھ مخصوص ہو۔ مثلاً نگاہ کا جذبہ (سمیٹ) کر لینا۔ یا اس کا پھیلنا دینا۔ مثلاً نوزیت پس اس کی طبیعت کے لئے ممکن ہے سیاہ ہونا یا سفید ہونا ذہن میں کوئی مانع نہیں اس کی تخصیص کو کسی ایک کے ساتھ اور اعیان میں بغیر ایک کے نہیں متصور ہو سکتی اس لئے کہ نوزیت مستقل اعیان میں نہیں متصور ہے۔ پس ممکن ہے اس کو لاحق ہونا سوادیت کا یا بیا ضیت کا۔ جیسے ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ پس ممکن ہے کلی لون پر وہ جو نہیں ممکن ہے ہر لون پر کیونکہ ممکن ہے تخصیص جنس کی فصول انواع کے ساتھ بر سبیل بدل اور ممتنع ہے اس کی انواع سے کسی کی تخصیص بغیر فصل کے اور نوع اگرچہ شریک ہے جنس کی امکان تخصیص میں ساتھ مخصوصات شخصہ کے لیکن مبائن ہے اس بات میں کہ ہر شخص کے لئے اشخاص سے ممکن ہو سوائے اس کے مشخصات کے تمام وہ مشخصات جو اور فرد کے لئے ہوں۔ خدا یا الہا بہ سبب کسی مانع خارجی کے اور اسی کی طرف

۵۔ واضح ہو کہ جنس کو نوع سے وہی نسبت ہے جو نوع کو اشخاص سے ہے لیکن نوع او جنس میں ایک امر میں اثنیہ اک ہے۔ اور ایک دوسرے امر میں اقیانہ ہے کہ جنس کے ساتھ جس طرح کسی نوعیت کی فصل کا امکان ہے اسی نوع کے ساتھ ہر شخص کے مشخصات اور مشخصات کا امکان ہے اور اقیانہ اس امر میں ہے کہ جنس بغیر کسی فصل کے خارج میں موجود نہیں ہوتی۔ اور نوع ہر شخص کے مشخصات اور مشخصات کے ساتھ خارج میں پائی جاسکتی ہے اور ہر فرد ممکن ہے کہ اور مشخصات اور مشخصات کے ساتھ پایا جائے۔ یعنی طبیعت نوعیہ اس کی مانع نہیں ہے۔ لیکن امر خارجی مانع ہو سکتا ہے۔ مثلاً بیشی کی سیاہی اور رومی کی سفیدی امور خارجی کی وجہ سے ہے۔ نہ طبیعت نوعیہ کی وجہ سے۔ ورنہ نوع کے ہر فرد میں سیاہی یا ہر فرد میں سفیدی پائی جاتی ہے۔

مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ طبیعت نوعیہ مثلاً انسانیت ممکن ہے اس کی نوع کے لئے وہ اُمویس سے اس کے اشخاص کی تخصیص ہوتی ہے۔ یعنی مشخصات جیسے مقادیر شکلیں رنگ وغیرہ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہر فرد میں یہ تمام خصوصیات پائے جاسکیں (بخلاف جنس کے جیسے کہ ہم مقرر کر چکے ہیں) مثلاً سیاہی سفیدی طول (المبائی) قصر (کو تاہ قد ہوا) اور امٹس کے سوا جو اعراض ہیں۔ پس اگر متعین ہوں بعض اعراض بعض اشخاص پر مثلاً سفیدی (گور رنگ) جشی پر یا سیاہی رومی پر۔ پس یہ کسی امر خارجی کی وجہ سے ہے (یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کی ذات کی جہت سے ہو اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو تمام افراد میں مطرد ہوتا۔) ۱۰

قاعدۃ اور غلد: ہم نے علم منطق سے اس کتاب میں صرف اسی قدر فقیر کیا۔ کیونکہ ہم کو اعتماد ہے کہ اس علم کی اور تصنیفات موجود ہیں۔ اور مغالطات کے بیان کو زیادہ کیا۔ تاکہ بحث کرنے والے کو اس کی مزاولت ہو جائے۔ اکثر گروہوں کی جتوں میں غلطیاں زیادہ ملتی ہیں۔ نسبت صحت کے پس جن مقامات میں غلطیاں ہوا کرتی ہیں ان سے آگاہ کر دینا ضوابط حقہ کے جاننے سے کچھ کم سود مند نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے بھی اسی وجہ سے مغالطات کی بحث کو تفصیل سے لکھا ہے۔ ۱۱
جب کہ سلب بھی من وجہ وجودی ہے۔ کیونکہ ذہن میں اس کا ثبوت ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ نفی ہے ذہن میں ذہنی ہے۔ اور حکم عقلی ہے عقل کو حاصل ہے۔ اور تصدیق وہ نسبت ایجابیہ نہیں ہے جس کو قطع کر دیتا ہے۔ سلب فقط بغیر نسبت سلبیہ

۱۲۔ تصدیق مطلق مراد ہے ایک حالت وجودی اور اکی سے بنفس کو حاصل ہوتا ہے نسبت ذہنی کے متعلق خواہ وہ نسبت خارجی کے مطابق ہو خواہ نہ ہو۔ اور تصدیق سلبی شریک ہے تصدیق ایجابی کی اس امر میں کہ دونوں نفسانی حالتیں ہیں۔ ۱۳۔ تصدیق سلبی میں مطابقت عدم موضوع کی یا عدم نسبت کی ہوتی ہے۔ اگر سلب نفس تصدیق مراد ہے تو کوئی شک نہیں کہ وہ امر وجودی ہے۔ اور اگر مطابقت مراد ہے تو وہ یا عدم ہے یا عدمی ہے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ زید موجود نہیں ہے زید معدوم ٹھہرا اور اگر کہا زید کاتب نہیں ہے تو نسبت کتابت کی زید کی طرف معدوم ہے۔ اگر کہیں کہ سلب حکم عقلی ہے ضرور ہے کہ وہ ثابت ہو اس سے معنی اول مراد ہیں اور اگر کہیں کہ سلب رفع نسبت ہے یا اس کا قطع لہذا ثابت نہیں ہے اس سے دوسرے معنی مراد ہیں۔ ۱۴۔ تعلیقات

کیونکہ تصدیق بعد سلب کے باقی رہتی ہے۔ پس نسبت تصدیقی جو باقی رہتی سلب کے وقت سوائے نسبت ایجابیہ کے ہے جو کہ مشہور ہے۔ لہذا سلب حکم وجودی ہے۔ یعنی وہ موجود ہے۔ ذہن میں اگرچہ وہ قطع کرنے والی وہ سرے ایجاب کی ہے۔ پھر حکم نے دیکھا کہ امتناع بے نیاز کر دیتا ہے سلب ضروری کے ذکر سے اور وجوب بے نیاز کر دیتا ہے ذکر سے سلب متنع کے۔ اور امکان کا سلب اور ایجاب برابر ہے (بعض نسخوں میں کہ ایجاب اس کا اور سلب اس کا ذہن میں برابر ہے) اور تضاد یا کی ممکن ترکیبیں۔ اس حیثیت سے کہ وہ محصور ہیں یا شخصی موجبہ ہیں یا سلبیہ مطلقہ ہیں۔ اور موجبہ میں بسیطہ میں اور مرکبہ میں۔ نیز محصور ہیں۔ اس لیے کہ ان کی کثرت شمار سے باہر ہے۔ پس ہم نے صرف موجبہ کے ذکر پر اس مختصر میں قصر کیا کیونکہ ہماری غرض اس کتاب سے ایک اور ہی امر ہے۔ یعنی تحقیق نہ ہوتی اور ابطال باطل۔ اور اس فرض کے لیے موجبہ کافی ہے۔ نہ سلبیہ جو غلطی میں ڈالتا ہے۔ جب کہ علوم حقیقتہ میں امر یقینی مطلوب ہوتا ہے۔ اور مطلق عام میں داخل نہیں ہے۔ وہ ممکن جس کا وقوع کبھی نہ ہو پس ہم نہیں کہتے کل ج ب ہے مطلقاً (یعنی اطلاق عام ہے) الا جب کہ نہ واقع ہو بعض اس میں سے ابداً مثلاً ہمارا قول ہر انسان کاتب ہے بالفعل پس مطلق عام تفسیہ محیطہ میں (یعنی تفسیہ کلیہ میں) کل ج ب ہے اطلاق عام ملحد نہیں ہے۔ یعنی نہ صحیح ہے نہ صادق آئینہ۔ الا ضروریات ستہ میں جو مشہور ہیں کتابوں میں۔ کیونکہ وہ سب کے سب بالفعل ہیں۔

۱۵۔ واضح ہو کہ تفسیہ یا خالی ہو کل جہات سے وہ مطلق عام اطلاق ہے۔ اس کا حکم سلبی یا ایجابی قید سے ذاتیت اور وصفیت اور وقتیت کی خالی ہے۔ یا تفسیہ موجبہ جو خالی نہیں ہے جہت سے اس کا حکم سلبی یا ایجابی مفید ہوتا ہے جہت سے مثل ضرورت ذاتی یا وصفی یا وقتی یا دوام یا لا ضرورت ذاتی یا لا دوام ذاتی پس اطلاق اور توجیب میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے۔ اور شمار مطلق عام کا موجبہات سے ایسا ہی ہے جیسے سلبیہ کو حلیات سے شمار کیا ہے۔ لہذا مطلق عام میں کل تضاد ضروریہ وغیرہ شامل ہیں سوائے ممکنہ کے من حیث عموم الامن حیث اعتبار کیونکہ اعتبار اطلاق کا توجیبہ کے اعتبار سے جدا ہے۔ اور ممکنہ اس کا مغائر ہے۔ من حیث عموم اعتبار معاً کیونکہ ممکنہ عام ہو کہ ظلف میں حکم بالفعل ہوتا ہے۔ اور ممکنہ میں حکم بالقوہ ہے۔ لہذا مطلقہ میں شمار نہیں ہے۔ نہ تحقیق سے نہ اعتبار سے

۲	عرفیہ خاصہ	عرفیہ عامہ مع قید لا دوام بحسب الذات - بک
۳	وجودیہ انشوریہ	مطلقہ عامہ مع قید لا ضرورت بحسب الذات - بک
۴	وجودیہ لاوائیہ	مطلقہ عامہ مع قید لا دوام بحسب الذات - بک
۵	وقتیہ ضروریہ	ثبوت المحمول للموضوع وقتاً معیناً مع قید لا دوام بحسب الذات - بک
۶	منتشرہ ضروریہ	ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عند فی وقت غیر معین من اوقات وجود الموضوع مع قید لا دوام بحسب الذات - بک
۷	ممكنہ خاصہ	ارتفاع الضرورة عن جانبیہ الوجود والعدم - بک
ضروریات مستتبیہ ہیں ضروریہ مطلقہ مشروطہ عامہ مشروطہ خاصہ		
تخصیص مطلقہ و وقتیہ خاصہ ضروریہ بحسب المحمول - اور ہر ایک کے لیے اس کے		
تخصیصوں سے ضرورت ہے کسی نہ کسی طرح کی پس تصریح کرتے ہیں ان قضایا میں		
ایسی ضرورت یا بہت سے لہذا اطلاق عام کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ ضرورت		
اس سے مستغنی کر دیتے ہیں۔ الا اس حیثیت سے کہ یہاں ضرورت صادق ہے		
اطلاق عام صادق ہے۔ اور ممکن عام اعم ہے۔ مطلق عام سے اور اس کا اطلاق و انصاف		
بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ اس میں داخل ہے۔ وقوع اور عدم وقوع خواہ ضروری ہو		
خواہ غیر ضروری ہو۔ بخلاف اطلاق کے کیونکہ اطلاق عام میں وقوع متعین ہے کسی نہ		
کسی وقت و نہ مطلق عام نہیں ہو سکتا۔ اور اطلاق عام محیط میں ضرورت کا شعر		
ہے۔ یعنی تھینہ نکلنے میں جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ نہ ممکن عام کیونکہ اس میں زمین		
نہیں ہے۔ وقوع کا کسی وقت اس لئے کہ امکان منافی نہیں ہے علو ایضاً وقوع سے		
غالی ہونے کا ہمیشہ کے لئے اور نہ شعر ہے کسی ضرورت کا محیط میں اس سبب سے		
کہ وہ صادق ہوتا ہے ممکن خاص پر جس میں نہ کوئی ضرورت ہے نہ بہت پس یہی سبب		

حاشہ - امکان عام میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ حکم کا وقوع کسی نہ کسی وقت ضروری ہو۔ مثلاً یہ طفل ممکن ہے کہ پیر ہو۔ اگر وہ طفل ہی میں فوت ہو جائے تو کبھی نہ تھینہ ممکنہ صبح رہے گا۔ ۱۳

حاشہ - ممکن خاص میں حکم کی طرف موافق اور مخالفت دونوں سے ضرورت کا سلب کیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ طفل امکان خاص سے پیر ہے یعنی یہ ہیں کہ نہ اس کی ضرورت ہے۔ نہ پیر ہو۔ اس کی ضرورت ہے کہ پیر نہ ہو۔ ۱۴

راہ دہ کیا اور عام کا یا جہت عام کا تو کافی ہے۔ ہم کو امکان عام کوئی حاجت ہم کو اطلاق
کی نہیں ہے جو غلطی میں ڈالتا ہے۔ (کیونکہ وہ جمیع فعلیات میں شامل ہے) کچھ
جب کہ علوم میں بعض موضوع کا حال طلب نہیں کیا جاتا اور بعض بھی
وہ جو غیر معین ہوں مگر عرض نقص میں (کیونکہ موجبہ کلیہ کا تقیض سالبہ جزئیہ ہے۔
اور سالبہ کلیہ کا تقیض موجبہ جزئیہ۔ پس جب بحث میں نقص کرنا ہوتا ہے تو قضیہ بعضیہ
کی ضرورت ہوتی ہے) اس لیے ہم نے حذف کر دیا بعضیات مہملہ کو یعنی وہ قضایا جو بعض
غیر معین سے بحث کرتے ہیں۔

معنی بحث نے بعضیہ مہملہ کی بحث کو حذف کیا ہے۔ نہ بعضیہ معینہ کو کیونکہ وہ حکم
میں کلیات کے ہیں اور ان کا احوال علوم میں مطلوب ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ:-
واجب الوجود ایک ہے۔ اور مساوی اول میں کثرت نہیں ہے۔ اور فلک محدود الجہات
محکمت مستقیم نہیں کرتا اور اس کا خرق نہیں ہوتا۔ اور اُس کے مثل اور تنہا یا پس ہم نے
قصر کیا کلیات اور بعضیات معینہ کے ذکر پر۔ اسی لیے مہملہ غیر معینہ کو حذف کر دیا۔ بعض
معینہ بھی کلیات ہیں۔ نہ جیسا کہ بعض نے گمان کیا ہے کہ حکم اس نوع پر جس کا حصہ ایک
شخص پر ہو حکم جزئی ہے کیونکہ وہ شخص اس نوع کا جزئی ہے۔ مثلاً آفتاب اور افلاک
اور زمین کلی ہیں۔ کیونکہ ان کا مجموعہ بذات خود شرکت کو مانع نہیں ہے اعتدال شرکت کا
ان کی ذات کی طرف سے نہیں ہے بلکہ کسی امر خارجی کے سبب سے ہے۔ لیکن یہ امر
ان کے کلی ہونے کو مانع نہیں ہے۔

چونکہ جملہ مطالب علمیہ میں ناظر کو یہ احتیاج نہیں کہ حجت کے سیاق (ترتیب
قضایا) کو جو شکل دوم یا سوم میں ہوں ان کو اول میں لائے جب کہ ضابطہ ایک مقام پر
معلوم ہو چکا اور نہ اس کی احتیاج ہے کہ سلوب کو محمولات میں درج کرے (یعنی قضایا
سالبہ کو معدولہ المحمول نہ لے) یا بعضیات کی تعمیم کرے (عمل افتراض سے) جب کہ ضابطہ

۱۔ علوم میں قضایا کے بعض مفید نہیں ہوتے۔ کیونکہ مقصود علوم کا یہ ہے کہ قوانین کلیہ

دریافت کیے جائیں۔ نہ کہ بعض موضوع کے حال کا دریافت کرنا اور بعض بھی غیر معین۔ ۱۳

۲۔ شخص سے فرد مراد ہے۔ ۱۴

ایک مقام پر مقرر ہو چکا۔ کچھ معلوم ہو کہ مشائین عکس مستوی کو افتراض سے ثابت کرتے ہیں جیسے سالیہ ضروریہ اور دائرہ موجب کلیہ اور موجب جزئیہ میں عمل کرتے ہیں۔ اور غلط سے ثابت کرتے ہیں جیسے موجب کلیہ اور موجب جزئیہ میں کیا جاتا ہے۔ اور غلط بھی عکس میں رہتی ہے اور غلط پر جس کا ذکر آئندہ ہو گا۔ کچھ

اب ہم ذکر کرتے ہیں ان کا یہاں سالیہ ضروریہ کے عکس میں بذریعہ ذہن کے پس ہم کہتے ہیں جب کوئی ج ب نہیں ہے ضرورتاً پس کوئی ج ب نہیں ہے اس طرح لینے بالضرورتہ۔ ورنہ صحیح ہو گا (نقیض) یعنی بعض ج ب ہے پس ہم اس مبطلہ کو

۱۔ مصنف نے کہا ہے کہ مشائین ثابت کرتے ہیں عکس کو افتراض سے۔ معلوم ہو چکا ہے۔ کہ جو حجت معلوم اول یعنی ارسطاطالیس کی کتاب ارغنون حصہ اول میں لکھی گئی ہے اس طرح ہے کہ جب صادق ہے کوئی ج ب نہیں ہے تو یہ بھی صادق ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے ورنہ اس کا نقیض کہ بعض ج ب ہے صادق ہو گا۔ پس بعض ج ب ہے بھی صادق ہوا حالانکہ بنا بر فرض کوئی ج ب نہیں ہے ہفت اس پر دو وجوہوں سے اعتراض کیا گیا۔ ایک یہ کہ یہی ہے موجب جزئیہ کے عکس پر کہ موجب جزئیہ ہے۔ اور وہ اپنے مقام پر ثابت کیا گیا ہے سالیہ کلیہ کے عکس سے تو یہ دور ہوا۔ دوسرے یہ کہ ثبوت دلیل غلط سے دیا گیا۔ اور دلیل غلط قیاس سے جس کا بیان قیاسات شرطیہ میں ہو گا۔ پہلے اعتراض سے اس طرح چھٹکا لایا کہ عکس کے بیان سے افتراض کی طرف توجہ نہ کی۔ اور دوسرے اعتراض یہ جواب دیا کہ غلط قیاس ہے۔ مگر بذات خود قیاس ہے پھر جب یہ اعتراض کیا کہ افتراض مبنی ہے شکل ثالث پر تو یہ جواب دیا کہ یہاں نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں نہیں ہے۔ اور نہ ایک حد و دوسری پر اس طریقہ پر جو عمل پر مشتمل ہے۔ نہ محمول نہیں ہے۔ لہذا اس کی صورت ہرگز کسی قیاس کی نہیں ہے۔ شکل ثالث کا کیا اس نے؟ جو صورت کسی نہ کیا کہ اسے وہ فقط موضوع محمول میں صرف فرضی اور نام کے ہوتے ہیں کیا ہے کہ بعض ج کا نام رکھ لیا اور کسی شے کے نام بدل لینے سے وہ شے دوسری شے نہیں ہو جاتی۔ اور نہ کسی شے کو ایک صفت سے موصوف کرنے سے تغییہ نہیں بنتا۔ بلکہ ترکیب تنیدی ہو جاتی ہے تغییہ میں ضرور ہے کہ حدیں ثبائن ہوں۔ ۱۲۔

بے شے معین فرض کرتے ہیں۔ اور وہ موصوف ہے ج سے بالفعل نہیں تو نہ مانا ہوگی دلیل اور اس آخری جہز سے اسی لئے تعرض نہیں کیا کہ وہ ظاہر ہے۔ اور اس کے بعد جو بیان ہو گا وہ اس پر دلالت کرتا ہے۔ ٹو

فرض کرو کہ وہ ہے پس (ب ہے)۔ اور وہ ج ہے۔ اور یہ وہی بارت ہے جو دلالت کرتی ہے کہ یہ بعض ج جو فرض کیا گیا ہے ہے وہ موصوف ہے ج سے بالفعل۔ ٹو

پس کوئی شے جو موصوف ہے ج سے وہی موصوف ہے ب سے اور کہا گیا تھا کہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورتاً ضعف (یہ خلاف مفروض ہے) پس موجب تکیہ اور جہز تکیہ کے عکس کو ثابت کرتے ہیں افتراض سے اس طرح :- (اس کا بیان یہ ہے کہ اے صادق ہو کل ج ب یا بعض ج ب ہے پس واجب ہے کہ صادق ہو بعض ج ہے۔ کیونکہ ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ ذات جو کہ ج اور ب بالفعل ہے ہے پس (ج ہے) ب ہے بالفعل پس صادق آیا کہ بعض ج ہے بالفعل)۔ ٹو اور ثابت کرتے ہیں دونوں کو خلف سے۔ اور وہ اس طرح کہ اگر صادق نہیں ہے بعض ج تو صادق ہو گا کہ کوئی ج ب نہیں ہے دائماً اور اس کا عکس ہو گا کوئی ج ب نہیں دائماً۔ حالانکہ کل ج یا بعض ج ب ہے اطلاق سے ضعف (یہ خلف ہے) پس اگر کہا جائے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے انعکاس کوئی ج ب نہیں ہے دائماً کا کوئی ج ب نہیں دائماً سے تو جواب میں کہا جائے گا اگر نہ صادق ہو کوئی ج ب نہیں ہے دائماً تو صادق ہو گا بعض ج ب ہے اطلاق عام سے پس ہم کوئی شے معین فرض کریں گے۔ اور وہ ہے پس ب ہے۔ اور ج ہے۔ لہذا بعض ج ہے۔ اطلاق عام سے۔

۱۔ یعنی ثابت کرتے ہیں کہ موجب تکیہ کا عکس موجب جہز ہے خلف سے جو کہ معنی ہے سائرہ کلیہ کے عکس پر کہ وہ سائرہ کلیہ ہوتا ہے۔ اور اس کے عکس کا بیان خلف پر معنی ہے۔ جو کہ معنی ہے موجب جہز کے عکس پر کہ موجب جہز ہے۔ یہاں ہم بیساکہ جس حجت میں ہے۔ جو کہ معلوم اول سے منقول ہے پس یہ بیان دوری ہے۔ اور ہم کو اس کا دفع ہو اس لئے کہ یہ جہز کے یا دونوں کے خلف دونوں بیانات میں ایک بیان سے یعنی خواہ سائرہ کلیہ کے انعکاس سے یہ بیان سے کہ اس موجب کے یا دونوں کے یا دونوں کو افتراض سے ثابت کریں تو یہ ایراد دفع ہو جاتا ہے۔

اور کوئی بوج نہ تھا وائما صفت۔ اور یہی مرا ہے مصنف کے اس قول سے پس خلف
کبھی تو مبنی ہے افتراض پر کیونکہ خلف کا دونوں میں مبنی ہے سالبہ کے عکس پر۔ اور سالبہ
سے عکس میں افتراض کی ضرورت ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور افتراض بعینہ قیاسی
شکل ہے۔ یعنی وہ جس میں حد واسطہ دونوں مقدموں میں موضوع ہو۔ اس لیے تیسرے شکل
افتراض ہے کہ اس میں بھی ایسی شے ظاہر کی جاتی ہے جس پر جہمیت اور بائیت
دونوں محمول ہوں۔ اور وہ مثلاً والیت ہے (اور کہیں گے کل درج ہے۔ اور کل
درج ہے۔ پس بعض حج ب ہے۔ الحاصل دونوں موزوں کا عکس یہ لوگ ثابت
لرتے ہیں افتراض سے۔ بلکہ تیسری شکل سے کیونکہ افتراض اور تیسری شکل ایک ہی ہے
بعینہ اور تم اس سے پہلے دیکھ چکے ہو کہ افتراض تیسری شکل نہیں ہے۔ (اور وہ بیان
گذشتہ کافی ہے دوبارہ اس کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔)

کبھی ثابت کرتے ہیں شکل سو کہ شکل اول میں اس کے بذریعہ عکس کے۔ یعنی
دونوں موزوں قضیوں کے عکس سے پس بیان میں دور ہو جاتا ہے۔ اور لازم آتا ہے۔
(ثابت) کرنا شکل ثالث کا اس چیز سے جس کو خود شکل ثالث نے ثابت کیا ہے۔ یعنی
موزوں قضیوں کا عکس۔

پھر یہ کہ خلف کا استعمال عکس میں ناپسندیدہ ہے کیونکہ خلف قیاسات مرکب سے
ہے جو شخصر قیاسات کو اور ان سے نتیجہ نکالنا نہیں جانتا اس کے لیے طبیعت کا سلیم
ہونا کافی ہوتا ہے قیاس کی صحت کے سمجھنے کے لیے اور اسی پر قناعت کرتا ہے جمیع مطالب
علیہ میں اس کو اس طول دینے سے کیا فائدہ ہو قیاس خلف میں ہے۔

میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ انسان کو خلف سے نفع ہو طلب اور یہ کہ قیاس
کی صحت خلف سے معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ نہ جانتا ہو کہ خلف مرکب ہے دو قیاسوں
سے یعنی اقترانی اور استثنائی سے۔ اور احکام کی تفصیلوں پر مطلع نہ ہوئے شک خلف
سے پہچانی جاتی ہے اور ثابت کی جاتی ہے صحت عکسوں کی جس کو بیان کیا ہے۔ لیکن ان

۱۵ یعنی موزوں قضیوں کا عکس افتراض ہے کہ شک ثالث سے ثابت کیا گیا۔ اور بائیں شکل ثالث

موزوں قضیوں کے عکس سے ثابت کی جاتی ہے۔ صحت بھی درست ہے۔

چیزوں کو طول و نیابے سود ہے۔ (یعنی مصنفؒ نے جو تھوڑے سے ضابطے لکھ دیئے ہیں ان سے بڑے بڑے فائدے ہیں۔ اور وہ ضابطے یا دہوں تو خلف کی ضرورت نہیں ہوتی جو طولانی ہیں۔ بخ)

معلوم ہو کہ قیاس خلف اور قیاس مستقیم میں یہ فرق ہے کہ قیاس مستقیم میں پہلی توجہ صرف ہوتی ہے مطلوب کے اثبات میں۔ اور قیاس مستقیم ایسے مقدمات سے بنا ہوا ہوتا ہے جو مطلوب کے ثبوت کے لئے مناسب ہوں۔ اور وہ مقدمات مانے ہوئے ہوتے ہیں۔ یا وہ جو مستلزمات کے حکم میں ہوں۔ اور مطلوب کو اس میں پہلے موضوع نہیں بنایا جاتا۔ خلف کی توجہ اولاً مطلوب کے نقیض کے ابطال میں صرف ہوتی ہے۔ اور اس کے مقدمات میں شامل ہوتی ہے۔ یہ نقیض اور اس میں تسلیم مقدمات کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ یہ نیشیت مقدمات کی کہ اگر وہ تسلیم کر لئے جائیں تو یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ اور مطلوب قیاس خلف میں پہلے ہی موضوع ہوتا ہے اور اس سے نقل کرتے ہیں اس کے نقیض کی جابجاء اور اکثر اوقات خلف نفس مطلوب پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ دلالت کرتا ہے ایسی شے پر جو اعم ہو مطلوب سے یا اخص ہو یا مساوی ہو ان کو وضع کر کے گمان کرتے ہیں کہ وہ مطلوب ہے۔ اور یہ صدق مطلوب کے منافی نہیں ہوتا۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ خلف دلالت نہیں کرتا تعین مطلوب پر۔ اور مصنفؒ نے اپنے آئندہ بیان میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ پھر خلف اس امر کے بیان کے لئے بھی کافی نہیں ہے کہ یہی

۱۱۔ مثلاً ایسے مقدمات جس کو خصم نے تسلیم کر لیا ہے۔ یا مشہورات سے ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ مصنفؒ نے کہا۔ یہ کہ خلف کافی نہیں ہے الخ معلوم ہو کہ عادت اس بات پر جاری ہوئی ہے کہ جب کسی شے کا کوئی نام رکھا جائے یا اس کی کوئی شکل جائے۔ یا کسی عنوان سے وصف کیا جائے تو یہ بات واقع ہوتی ہے اس شے کے لئے معنی جامع کے اعتبار سے کہ اسی پر وہ امر جتنی ہے اور اس کا اعتبار سب سے کم درجہ کے موافق ہوتا ہے جس میں یہ معنی جامع پائے جائیں جس سے وہ اس نام یا حد یا وصف کا مستحق ہو۔ اور طرح کہ اگر کوئی امر اعم لازم ہو یا کوئی امر اخص اس سے مقترن ہو تو کوئی دشواری نہ ہو۔ اسی اصطلاحات منطقیہ وغیرہ کی بنا ہے مثل ہندسہ اور حساب کے یا جو اس کے مشابہ ہو۔ مثلاً علم حساب میں منجہ مشرکہ کسیر سے یہ مراد ہے کہ پہلا عدد جس سے یہ کسریں صحیح ہو جائیں۔ اگر دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ بہت

عکس ہے اور کوئی عکس نہیں ہے۔ کیونکہ جس شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورۃً پس تحقیق کہ اس کا عکس یہ ہو گا کہ ضرورۃً بعض ج ب نہیں ہے نہیں تو صادق ہو گا کہ ہر ج ب ہے تو ہم فرض کریں گے اُس چیز کو جو موصوف ہے حیثیت سے۔ ب میں کہ وہ ۱۵ ہے۔ جیسا کہ تم سمجھ چکے ہو۔ لہذا لازم آتا ہے کہ کوئی جیم ب ہے۔ اور یہ کہہ چکے ہیں کہ ضرورۃً کوئی ج ب نہیں ہے یہ محال ہے۔ پس صحت عکس کی اس طرح اس بیان سے دلالت نہیں کرتی ہے کہ یہ عکس ہے۔ اور یہ صحیح ہے اگرچہ عکس نہ ہو۔ کیونکہ یہ لازم ہے منجملہ لوازم قضیہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورۃً سے۔ ۱۶

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) عدد ہر جن میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کثیر عددوں سے کسی پر مخرج مشترک کا حکم نہ کیا جائے گا حسب اصطلاح مذکور کوئی عدد اُس پہلے عدد کے سوا مخرج مشترک ان کسروں کا نہیں ہے۔ یا مثلاً لفظ ضعف (دو چند) یا سہ چند تو اس صورت میں اول مراتب دو چندگی یا سہ چندگی لیا جائے گا۔ نہ یہ کہ جس میں یہ معنی پائے جائیں اور وہ نہ اٹھ ہو پہلے عددوں سے یہی حکم نہ پائے ناقض اور عکس میں بھی پس عکس قضیہ کا وہ قضیہ ہے جس میں سب سے اول معنی عکس کے تحقق ہوں۔ پس عکس کوئی ج ب نہیں ہے یا یہ ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ نہ کہ معنی اعم ہے جس قضیہ پر اس کا استلزام ہو اُس کو عکس کہا جائے۔ مثلاً بعض ج ب نہیں ہے یا وہ ج ب نہیں ہے یا یہ ج ب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ب لوازم پہلے قضیہ کے ہیں۔ کیونکہ ان قضیوں میں وہ پورے معنی جو کہ پہلے قضیہ میں ہیں نہیں پائے جاتے بحسب اصطلاح اس طرح کہ وہ کافی ہو۔ کیونکہ اگر بعض ج ب نہیں ہے عکس ہو کوئی ج ب نہیں ہے تو چاہئے کہ اُس کو مستلزم ہو جس طرح یہ قضیہ اس کا مستلزم تھا اگر ایسا نہیں ہے یہ خلاف مفروض ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عکس اس قضیہ کا معنی اخص ہے سالبہ جزئیہ سے یعنی سالبہ کلیہ کہ وہ اخص ہے سالبہ جزئیہ سے کیونکہ اگر کلیہ ثابت ہے تو جزئیہ ثابت ہے۔ نہ عکس اس کا جب ثابت ہو گیا کہ کوئی معنی اخص سالبہ کلیہ سے نہیں پایا جاتا جس میں عکس کے معنی کا کمال ثابت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اس کے سوا کوئی عکس نہیں ہے۔ ۱۷ مصنف نے اس مقام میں سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ جزئیہ لیا ہے۔ گوکہ یہ صحیح ہے مگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوتا ہے۔ اُس کے واسطے سے سالبہ جزئیہ بھی صادق آتا ہے۔ کیونکہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کلیہ صادق ہو تو بعضیہ بھی صادق ہے لاکس بلکہ جب بعضیہ کاذب ہو تو کلیہ بھی کاذب ہے۔ مگر مصنف کا مقصود اور کچھ ہے۔ جیسا کہ بیان سے ثابت ہو گا۔ ۱۲

اوجیب کہ خلف تنہا غیر کافی ہے اور ممکن ہے کہ اس کے بغیر صحت عکس کی ثابت کی جائے۔ بیسے ہم نے بیان کیا۔ پس عکس کا بیان سوائے خلف کے ہو تو کوئی صرح نہیں ہے۔ اور اسی طرح ہمارا بیان دونوں شکلوں کا ہے جس میں کوئی بابت عکس اور خلف کی نہیں ہے۔ اس میں بھی کوئی صرح نہیں ہے۔ اور کسی دعوے کرنے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ کہ جو خلف عکس میں آتا ہے وہ قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص قیاس اور خلف کو پہچانتا ہے وہ یہ بھی پہچانتا ہے کہ وہ (یعنی خلف) قیاس ہے۔ الایہ کہ عکس کا خلف یعنی عکس قیاسی اور قیاسی شریعتی پر بھی نہ اکترا فی حلیہ پر کیونکہ ہمارا مطلوب عکس میں شریعتی بھی ہے۔ اور وہ ہمارا قول ہے۔ ہر صورت میں جب کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ پس کوئی ج ب نہ ہو۔ اور صورت اس کے کہ اگر کوئی ج ب نہ ہو تو اس کی صورت سے یعنی خلف عکس کی صورت سے یہ کہا جائے اگر صحیح ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور پس صحیح ہے کوئی ج ب ج نہیں ہے۔ پس بعض ج ب ہے لہذا یہ بالاجملہ ہمارا قول اگر صحیح ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور نہیں صحیح ہے کہ کوئی ج ب ج نہیں ہے۔ یہ مقدم ہے۔ اور تالی ہمارا قول تو صحیح ہو گا کہ بعض ج ب ہے۔ پس لیں گے ہم اسی تالی کو اور اس کو مقدم بنائیں گے۔ دوسرے مقدمہ میں اور ہم کہیں گے اور جب کہ ہر صورت میں صحیح بعض ج ب ہے پس صحیح ہے کہ بعض ج ب ہے اور اس کو ملائیں گے مقدمہ اولی سے پس نتیجہ نکلے گا کہ اگر صحیح ہے کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور نہیں صحیح ہے کوئی ج ب ج نہیں ہے۔ پس صحیح ہو گا بعض ج ب ہے۔ اور یہ قیاس اکترا فی ہو گا دو متصلہ سے۔ اور حذف ہو جائے گا اعداد وسط اور وہ ہمارا قول ہے۔ پس صحیح ہے بعض ج ب ہے، پھر استثنا کریں گے اس کے بعد نقیض تالی کو جس طرح تم جانتے ہو۔ اور وہ یہ ہے نہیں صحیح ہے بعض ج ب بہ سبب صحیح ہونے۔ کوئی ج ب نہیں ہے بلکہ، لیکن پہلا صحیح ہے۔ لہذا ضرور ہے۔ عدم صحت دوسرے کی پس جمع ہو سکتی ہے صحت کوئی ج ب نہیں ہے کی ساتھ عدم صحت کوئی ج ب ج نہیں ہے کے اور یہی مطلوب تھا۔

دوسرا مقدمہ ہمارا قول ہر صورت میں یہ کہ صحیح ہے بعض ج ب ہے پس صحیح ہے بعض ج ب ہے۔ اگرچہ یہ مرکب ہو و بعضیہ قضیوں سے کہ دونوں حلیہ میں کلیتہً کیونکہ عموم شریعات کا اعداد سے نہیں ہوتا۔ بلکہ اوضاع اور اوقات سے ہوتا ہے۔

نواپنے محل پر معلوم ہو چکا ہے۔ اور جب کہ حال عکس اور غایت کا یہ ہے جو ہم نے بیان کیا پس خلقت جو عکس میں ہے اُس کی صورت تمام نہیں ہے۔ یا اس لئے کہ تعین عکس کے لیے مفید نہیں ہے۔ اور خواہ اس لئے کہ وہ بنی ہے افتراض پر بلکہ قیاس پر۔ پس بنی میں قیاسات ایسی جتوں پر جیسے خلقت اور عکس اور ان طریقوں کی حیثیت تمام نہیں ہو سکتی مگر بذریعہ قیاسات کے جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور یہ باطل ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اشکال محتاج نہیں ہیں ثبوت میں الاتنیہ اور دل نشینی چاہئے۔

چند ضابطے جامع بہتر میں کثرت قواعد سے جن میں احتیاج تکلفات اور اعتذارات و اہم یہ کی ہو۔

فصل سوم :- بعض مکومتوں اور اشراقی نکتوں کے بیان میں۔

اور یہ مکومتیں میں بعض حروف کے باب میں جو اشراق سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور بعض حروف جو مشائخ سے جیسا کہ اس مقالہ کے شروع میں کہا تھا۔ و نظر کی جائے گی بعض قواعد میں۔ یعنی مشائخ کے قواعد تاکہ حق کی پہچان ہو۔ اور ان کی جتوں اور بیانون میں اور ان قواعد کے بیان میں ہو ناظر ہے وہ دیکھ جائیں گے۔ اور ان قواعد میں نظر کرنا گو یا بعض مفادوں کی مثالیں ہیں۔ اور ہم اس بیان میں ایک مقدمہ سے شروع کرتے ہیں۔ اس میں بعض اصطلاحات مذکور ہوں گے تاکہ وہ تمہید کا کام دے ہمارے مقصود کے لئے۔

مقدمہ: بھی (ضمیر واحد مونث غائب) اور بعض نسخوں میں صو (ضمیر واحد مذکر غائب) اس نسخہ کے اختلاف کی وجہ ہے کہ جو ضمیریں متوسط درمیان مذکر اور مونث کے جائز ہے کہ کبھی اُس کو مذکر کہیں کبھی مونث۔ مثلاً کہتے ہیں الکلمۃ فی لفظ کذا و هو لفظ کذا (یعنی کلمہ کے لئے کبھی ضمیر مونث لاتے ہیں کبھی مذکر)۔

۱۱۔ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ اشکال منطقہ ثلاثہ جو اس کتاب میں معتبر سمجھے گئے ہیں۔ وہ

بذات خود بدیہی ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ تنبیہ اس صورت میں کی جاتی ہے جب کہ کوئی شخص امر بدیہی سے غفلت کرے۔ ۱۲۔

یہ تحقیق ہر شے کے ماس ناگزیر خارج ہو جائے اس سے واجب کیونکر تقسیم ہو سکے گی۔ بیان ہوئی وہ تقسیم شے کی ہے جو ہر و عرض میں نہ وہ مخصوص ہے مکانات سے اگر ایسا نہ ہو تو واجب داخل ہو جائے گا۔ جو ہر کے تحت میں نہ ایسا نہیں ہے۔ اور ہر ممکن سے بھی کثرت نہیں ہے۔ بلکہ وہ ممکن جو خارج میں موجود ہیں نہ وہ ہر ممکن میں ہیں جس کا وجود ذہن کے باہر ہے۔ پس یا تو وہ اپنے سوا کسی اور چیز میں حلول کیے ہوئے ہے پھیلی ہوئی ہے اس میں بالکلیہ (یعنی ایسی چیز ہو کہ اس کی نسبت کہیں کہ اس چیز میں ہے۔ نہ یہ کہ اس سے بلند ہو۔ جیسے سفیدی بالکلیہ دانت میں ہے۔ کیونکہ سفیدی بالکلیہ دانت میں پھیلی ہوئی ہے۔ اور خود اس سے بلند نہیں ہے۔ بلکہ مل جل ہوئی ہے۔ مثال پانی کے جو کوزے میں ہے۔ ایسی چیز کو ہریت کہتے ہیں۔ یہی عرض ہے پس عرض یا ہریت، وہ چیز موجود خارج ہوا اپنے سوا کسی اور موجود خارجی میں حلول کیے ہوئے ہو اس میں پھیلی ہوئی ہو کثرت۔ اور جیسے اور لوگوں نے گمان کیا ہے کہ جو دوسرے کے ساتھ ملے اور جس کی طرف لفظ (فی) میں سے نسبت دی جائے وہ جنس ہے اور اس میں داخل ہے پانی کوزے میں ہے۔ یا انسان گھر میں ہے۔ یا پیداواری سال میں یا مکان یا زمان اور جو کل میں وغیرہ ان سب کے لئے لفظ میں بولا جاتا ہے۔ لیکن مصنف نے کہہ دیا ہے شاید بالکلیہ پھیلی ہوئی ہو سب کی سب اس سے جو جو چیزیں یہاں بیان ہوئیں نکل جاتی ہیں۔ ہمارا یہ کہنا کہ یہ چیز اس چیز میں ہے اس کے مختلف معنی ہیں ان سب کے کوئی لفظ عام اگر ہے تو وہ نسبت ہے۔ لیکن لفظ نسبت مقتضی فی کی نہیں ہے بلکہ مع (ساتھ) اور عطف (اور پس) کی اور اس کے امثال بھی دلالت کرتے ہیں کسی نسبت پر۔ پس نفس نسبت اور اضافہ نہ ظنی سے مراد نہیں ہے۔ اور نسبت زمانی نسبت مکانی سے جدا ہے۔ پس لفظ نسبت مشترک ہے۔ کیونکہ سفیدی کا بالکلیہ دانت میں ہونا اور ہے۔ اور پانی کا کوزے میں ہونا اور ہے۔ اور اس کے سوا اور معانی بھی ہیں۔ اور یہ وہم نہ ہو کہ اشتمال میں سب جمع ہو جاتے ہیں کیونکہ اشتمال زمان اور ہے۔ اور اشتمال مکان اور ہے۔

لفظ رخصت جس سال متواتر میوہ موب پیدا ہو اس کو سال فراخ کہتے ہیں۔ اس کی نفیض ہے۔ جدت نگی یا قحط سال۔ ۱۳۔

اور نہ ظرفیت درست ہے۔ اس لیے کہ ظرفیت میں کبھی اختلاف ہے کیونکہ ظرفیت زمان کی کسی شے کے لیے (وہ شخص اس سال زندہ ہے) اور ظرفیت میح کی دیوار میں اور ہے۔ اور جب کہ لفظ فی مختلفات المعنی ہے تو اس کے بعد ذکر کیا ہے مصنف نے شیوع وغیرہ وہ فصل ممیز نہیں ہے (یعنی فی کوض مان کے اس کی نوعیں مقرر کریں اور ایک نوع کے لیے فصل ممیز ہو۔ شیوع) یا اس کو خاصہ عید سمجھیں اس لیے لفظ مشترک کسی اپنے معنی پر کسی قرینہ سے دلالت کرتی ہے عام اس سے کہ قرینہ لفظی ہو معنوی اور یہاں کوئی فاصل معنوی نہیں ہے۔ اس لیے کہ عام معنوی وجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ عام جوئی کے ہر شے میں پایا جائے جیسے حیوان انسان اور فرس وغیرہ میں پایا جاتا ہے) خود وہ جنس ہو خواہ کچھ اور ہو۔ پس شیوع کی قید قرینہ لفظی ہے نہ فاصل معنوی۔ جیسے ہم نہیں بین جاریہ (چشمہ پہننے والا) اس قیز کے لیے کہ یہاں عین سے باہر وہاں نہیں ہے۔ یا وہ چیز جو طول کرنے والی نہ ہو دوسری چیز میں برسیل شدت کا قیاس اس کو ہم جو بہ لیت ہیں۔ اگر کہا جائے کہ عرض کی جو تفسیر بیان کی گئی ہے اس میں صورت سبب ہی داخل ہے کیونکہ وہ بھی ہیولی میں اسی طرح حلول کیے ہوئے ہے۔ اور صورت سبب جو بہ ہے عرض نہیں ہے۔ اور جو ہر کی تفسیر میں داخل ہو جاتے ہیں۔ نقطہ اور خط اور سطح بھی کہ وہ جو بہ ہوں گو کہ وہ اعراض ہیں۔ کیونکہ حلول نقطہ کا خط میں اور حلول خط کا سطح میں اور حلول سطح کا جسم میں حلول سرانی نہیں ہے پس ان میں سے ہر ایک نہ مادیق آتا ہے کہ نہیں حلول کیے ہوئے ہے دوسرے میں برسیل شیوع قائم ہے۔

جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک جسم ہیولی اور صورت سے مرکب نہیں ہے۔ اور نقطہ اور خط اور سطح مصنف کے نزدیک مادیات سے ہیں۔ اور یہاں کلام مؤخر جرمیہ میں ہے۔ احتیاج نہیں ہے کہ ہیئت کی تعریف میں ہمارے اس قول سے قید لگائی جائے۔ لاکچر ممتہ (نہ بطور جزاء کے ہو دوسری شے سے) جو قید دشائین نے لگائی ہے اور یوں کہا ہے کہ عرض وہ ہے جو دوسری چیز میں حلول کرتا ہے نہ بطور جزاء اس دوسری شے کے۔ کیونکہ جزاء مقداری ہے۔ یا غیر مقداری۔ مقداری کی مثال جیسے آدھا گڑ غیر مقداری جیسے رنگینی سیاہی کا جزاء ہے۔ اور جو ہریت انسان میں پہلا یعنی جزاء مقداری تو شیوع (پھیلا ہونے) ہونے کی قید سے نکال گیا کیونکہ جزاء مقداری کا میں پہلا

ہوا نہیں ہوتا۔ اور یہ وضع ہے مصنف نے مقداری کی قید نہیں لگائی کیونکہ اس کو اسے
 جوہریت اُس پر حالت اُمتی تھی۔ اور دوسرا اجزاء (غیر مقداری) اُس کو محدود قید نہ لگا
 اور جوہریت کے لئے کیونکہ سیاہی خارج میں جوہریت اور جامعیت ہر سے نہیں بنی ہوئی
 ہے۔ اور نہ انسان جوہریت اور نا حقیقت سے خارج میں بنا ہوا ہے۔ پس جب کہ
 جوہریت اور جوہریت اجزاء خارجیہ نہیں ہیں تو اُن سے احتراز کی ضرورت نہیں ہے۔
 کیونکہ وہ شے جو مثل جنس کے ہے یعنی موجود خارجی اُس میں وہ دونوں شامل نہیں ہیں
 اسی سے مصنف نے اپنے آئندہ قول میں اشارہ کیا ہے۔ مگر جوہریت اور جوہریت اجزاء
 خارجیہ نہیں ہیں اشراق کے قاعدہ سے جس کو ہم ابھی بیان کریں گے۔ پس نہ اُن کی
 قید کی ضرورت ہے۔ نہ اُن سے احتراز کی ضرورت ہے۔ مصنف نے متن میں اجزاء
 خارجیہ کی قید بھی نہیں لگائی۔ بلکہ یہ شارح کی بڑھائی ہوئی ہے۔ کیونکہ اس کے بیشتر
 اُن کا اجزاء نہ نہیں ہونا بیان ہو چکا ہے۔

پس مفہوم جوہر کا اور حیثیت کا معنی عام ہے۔ یعنی کلی ہے۔ کیونکہ اُن کا
 نفس تصور غیر کی شرکت کو مانع نہیں ہے۔ لہذا جوہر عام ہے۔ روحانی اور جسمانی سے اور
 حیثیت عام ہے۔ اعراض ثلثہ سے حسب رائے مشائین یا اعراض اربعہ سے حسب
 رائے مصنف۔

معلوم ہو کہ حیثیت جب کہ محل میں ہے۔ یعنی بذات خود قائم نہیں ہے۔ بلکہ
 قائم ہے اپنے محل میں۔ اور اُس میں پھیلی ہوئی ہے پس اُس کو بذات خود احتیاج ہے۔
 اُس محل میں شائع ہونے کی تو باقی رہتی ہے احتیاج شائع ہونے کی محل میں اُس کی بقا
 کے ساتھ (یعنی جب تک وہ باقی ہے یہ احتیاج بھی باقی ہے) لہذا انہیں تصور کیا جاسکتا
 اُس کا بذات خود قائم ہونا نہیں تو کیوں باقی رہتی احتیاج اُس کی بقا کے ساتھ۔ اور نہ یہ
 تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک محل سے دوسرے محل میں منتقل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ
 انتقال کے وقت ضرور ہے مستقل حرکت کرے۔ (یعنی بذات خود متحرک ہو) کیونکہ ایک محل سے
 دوسرے محل میں انتقال بغیر حرکت مستقیمہ نہیں ہو سکتا۔ پس وہ اس حالت میں
 بذات خود قیام کرے گی حرکت میں اور جہات (ستہ) میں (کیونکہ ہر حرکت کرنے والا

جس جہات میں ہوتا ہے اُس سے دوسرے جہات میں بدل جاتا ہے) اور یہ بھی ضرور ہے کہ وہ موجود ہو۔ کیونکہ معدوم حرکت نہیں کر سکتا۔ پس جب ہیئت موجود ہے اور اُس کی چھ جہتیں بھی ہیں تو اُس کو لازم ہیں۔ ابعاد ثلاثہ (طول عرض عمق) جو کہ متقاطع ہوں زوایائے قائمہ پر۔ اور جو چیز ایسی ہے وہ جسم ہے۔ پس ہیئت جسم ہے صفت اس لئے کہ جسم اور ہیئت تباہن ہیں بموجب بیان مذکور کے۔ جسم کی تعریف مصنف نے اس طرح کی ہے کہ جسم ایک جوہر ہے کہ درست ہے اُس کے لئے اشارہ جسم کا مقصد ہونا یعنی یہ کہنا کہ یہاں ہے اور وہاں ہے اور مثل اُس کے اور اس تعریف سے کل گئے جو اہر عقلیہ کیونکہ اُن کی طرف اشارہ جسم نہیں ہو سکتا بلکہ اشارہ عقلی ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جسم خالی نہیں ہوتا طول و عرض و عمق سے۔ اور ہیئت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے یعنی ابعاد ثلاثہ پس جسم اور ہیئت تباہن ہیں۔ اُن میں سے کوئی اُس چیز پر صادق نہیں ہوتا جس پر دوسرا صادق آتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہیئت اگر منتقل ہو تو وہ جسم ہے۔ لیکن وہ جسم نہیں ہے پس محال ہے کہ منتقل ہو ایک محل سے دوسرے محل میں۔ اگر کہا جائے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر ہیئت منتقل ہو تو وہ جسم ہے۔ کیونکہ اس کا انتقال یہ ہے کہ پہلے محل میں معدوم ہو جائے اور دوسرے محل میں موجود ہو جائے تو جواب دیا جائے گا کہ اگر وہ ہیئت جو دوسرے محل میں موجود ہوئی وہ پہلی ہیئت جو پہلے محل میں معدوم ہو گئی اُس کے سوا کوئی اور چیز ہے تو اُس سے کوئی فائدہ نہیں اور اگر وہی ہے جو پہلے محل میں معدوم ہو گئی تھی تو اس کی بنا اعاودہ معدوم پر ہے بعینہ اور بہ حال ہے۔ کیونکہ جب نوع اور محل متحد ہو گئے تو اُس کے لئے کوئی محل نہیں ہے۔ پس کوئی فارق بھی نہیں ہے۔ مگر زمان اور جب کہ زمان کا عود متغی ہے تو جو زمانہ کے ساتھ شخص ہے اُس کا عود بھی متغی ہے اور اگر جائز ہو اُس کا اعاودہ مع زمانہ کے مع اس کے کہ وہ دونوں موجود تھے قبل اُس زمانہ کے پس ہو گا زمانہ کے لئے زمانہ اور یہ محال ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ بھی ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر وہ منتقل ہو تو بذات خود متحرک ہے کیونکہ جائز ہے کہ انتقال دفعی (فوری) ہو آن واحد میں جواب دیا جائے گا کہ فطرت سلیمہ گواہی دیتی ہے کہ وہ آن جس میں اس نے جدائی کی پہلے محل سے سوائے اُس آن کے ہے جس میں اُس نے حلول کیا دوسرے محل میں اور جب یہ جائز نہیں ہے کہ اُن دونوں آنوں کے

وہ زمانہ نہ ہو۔ کیونکہ پے درپے دو آنوں کا ہونا محال ہے۔ پس ان دو آنوں کے
ورمیاں ایک زمانہ ایسا ہے کہ اس میں ہئیت بذات خود مستقلاً متحرک ہے۔ پو
مکن ہے کہ یہ جواب براہ انتقال کے محال ہونے کی دلیل ہو اور اس کا نظریہ اس
طرح ہو کہ ایسا بنائے کہ اگر ہئیت منتقل ہو تو وہ مستقل الحکمت ہوگی کیونکہ لازم ہے کہ وہ اپنی ذات
سے قیام کرے۔ ایک زمانہ تک لیکن وہ بذات خود مستقل نہیں ہو سکتی بلکہ قیام کرتی
ہے۔ اپنے محل کے ساتھ۔ پو

اور یہی وجہ چل سکتی ہے صورت نوعیہ اور جسمیہ میں جس کو ثابت کیا ہے مشائین
نے اس لیے کہ لازم ہے کہ وہ بذات خود مستقل ہوں۔ جب کہ انتقال کریں۔ اور
نہیں چل سکتی محال ہونے میں اعراض عقلیہ کے انتقال کے (اعراض عقلیہ کا انتقال جائز
ہے) کیونکہ وہ اس کوئی آن اور زمانہ نہیں ہے (یعنی جو اہر و اعراض عقلیہ مقولہ متے
سے معارض ہیں) یہ بھی معلوم ہو کہ جسم کے لیے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ حواس
کے تحت میں واقع ہے۔ نہ اس لیے کہ وہ بذات خود محسوس ہے۔ کیونکہ جس خود جسم کا
اور اک نہیں کرتی بلکہ اعراض جسمیہ کا جو اس کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں جیسے آنکھ
اُس کے رنگ کو محسوس کرتی ہے اور شکل کو اور مقدار کو شامل اس کی بو کو اور ذائقہ اُس
کے مزے کو کان آواز کو اور لمس کیفیات کو۔ لیکن جس جب اعراض عقلیہ پیش کرتی ہے
تو عقل علم کرتی ہے وجود جسم پر۔ کیونکہ یہ اعراض نہیں قائم ہو سکتے۔ مگر جسم طبعی پر پس جسم
محسوس ہے اپنے غواض کی جہت سے اور معقول ہے اپنی ذات کی جہت سے اور محسوس
محض نہیں ہے اسی لیے جب خالی ہوتا ہے جسم رنگ سے جیسے ہوا تو اُس کے وجود میں شک
پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کر لیا کہ ہوا خلا ہے۔ پو

اور چونکہ وہ حواس کے تحت میں واقع ہے اس لیے مصنف نے تعریف کی جسم کی
کہ وہ ایسا جو ہر ہے کہ درست ہے مقصود ہونا اُس کا اشارہ حسیہ سے (اکثر نسخوں میں ہے)
اور ہئیت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ پس جسم اور ہئیت دونوں متبائن ہیں۔ اور جسم

۵۔ جس طرح خطیں دو ایسے نقطوں کا ہونا غیر ممکن ہے جن میں کوئی خط نہ ہو (خواہ کتابی چھوٹا ہو) اسی طرح

دو آنوں کا ہونا بھی محال ہے کہ ان میں کوئی زمانہ نہ ہو۔ ۱۲۔

چونکہ ترکیب میں جسمیت میں اور فرق رکھتے ہیں سیاہی اور سفیدی سے پس مودوں کو
زائد میں جسمیت اور جو ہریت پر۔ پس جسم اور سواد و بیاض تباہن ہیں۔ یعنی
ماہہ الاشتراک اور ماہہ الافتراق تباہن ہیں۔ ۱۱

معلوم ہو کہ شے (یعنی موجود فی الایمان) منقسم ہے واجب اور ممکن میں۔
اور ممکن کا وجود عدم پر بذات خود ترجیح نہیں رکھتا۔ ۱۲

پس ضرورت ہے کہ کوئی مرجع ہو کیونکہ ترجیح بلا مرجع محال ہے۔ کیونکہ اگر نہایت
خود وجود کو ترجیح ہو تو وہ واجب ہوا ممکن نہ ہوا۔ اور اگر عدم کو ترجیح ہو تو وہ متنع
ہوا ممکن نہ ہوا۔ ۱۳

پس ترجیح کسی اور شے سے ہوگی۔ اور یہ شے علت تامہ ہے۔ علت تامہ سے
مراد ہے مجموع امور جن پر شے موقوف ہو۔ نہ علت ناقصہ۔ اور وہ بعض امور میں جن پر
شے موقوف ہو۔ مثلاً علل اربعہ۔ علت مادیہ۔ علت صوریہ۔ علت قاعلیہ۔ علت غائیہ
اور شروط یعنی سوائے علل اربعہ کے اور امور وجودی یا عدمی جن کے نہ ہونے سے شے
متنع ہے یا جن کے ہونے سے واجب نہیں ہے۔ اگرچہ مع ان کے واجب ہو جسے شرط
انہی اور صورت۔ اور کبھی ان میں سے بعض علت تامہ ہوتی ہیں۔ جب کہ معلول سوائے
اس بعض کے اور کسی پر موقوف نہ ہو۔ جیسے مجردات (معلول اولیٰ کے لئے صرف باری تعالیٰ
غراسمہ کا وجود کافی ہے۔ اور کسی علت اور شرط کی امتیاز نہیں ہے۔ ۱۴

چونکہ علل اربعہ مشترک ہیں شرائط کے ساتھ جس کا بیان ہوا۔ لہذا سب کو
شرائط کہتے ہیں۔ اور لفظ علت کا اطلاق صرف علت تامہ پر ہے۔ لہذا مصنف نے
تامہ کی قید علت کے ساتھ نہیں لگائی اس بیان میں۔ ۱۵

ترجیح ہو جاتی ہے ممکن کے وجود کو جب کہ علت موجود ہو اور ترجیح ہو جاتی ہے
عدم کو جب کہ علت معدوم ہو۔ پس وہ (مکن) واجب اور متنع بالعدم ہے۔ ۱۶
اور جب علت کے حاضر ہونے اور معدوم ہونے سے قطع نظر کر لیں تو وہ

۱۷۔ واضح ہو کہ شے کی تقسیم واجب ممکن اور متنع میں ہے۔ لیکن مصنف نے بیان شے سے
صرف وہ موجودات مراد لیے ہیں جو وجود خارجی رکھتے ہوں۔ جیسا کہ تقسیم سے ظاہر ہوتا ہے۔ ۱۸

نہ واجب ہے نہ متنع بذات خود کیونکہ وہ ممکن ہے اور نہ بالغیر کیونکہ غیر سے قطع نظر کی گئی ہے۔ اگرچہ نفس الامر میں وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر سے خالی نہیں۔ کیونکہ وہ خالی نہیں ہے وجود و عدم سے مع اس امر کے کہ اگر واجب نہ ہو غیر سے تو موجود نہ ہو۔ کیونکہ نسبت وجود ممکن کی طرف اپنی ذات کے مع وجود علت تامہ نہیں ہے امتناع لذاتہ اور نہیں تو نہ ہوتی ممکن اور نہ امتناع لغیرہ ہے۔ اور نہیں تو علت تامہ موجود نہ ہوتی۔ اور نہ امکان کی نسبت ہے۔ ورنہ علت تامہ نہیں ہے۔ بلکہ غیر تامہ ہے۔ اور جب نسبت امتناع اور امکان کی زیر ہی تو وجوب کی نسبت ہوئی پس ممکن اولاً اپنی علت سے واجب ہوتا ہے پھر موجود ہوتا ہے۔ پس اُس کا وجوب مقدم ہے اُس لے وجود پر بالذات نہ بالزمان۔ پس جس طرح وہ جب تک واجب نہ ہو جائے غیر سے تو موجود نہیں ہوتی۔ اُسی طرح جب تک معدوم نہ ہو جائے غیر سے معدوم نہیں ہوتی۔ اور وہ دونوں حالتوں وجود و عدم میں ممکن ہے۔ کیونکہ وہ دونوں اس کو امکان ذاتی سے نہیں خارج کرتیں۔ لہذا اس پر دونوں حالتوں میں صادق ہے۔ کہ نہ وہ ضروری الوجود ہے اپنی ذات سے اور نہ ضروری العدم ہے اپنی ذات سے۔ پس وجوب کی دو قسمیں ہوئیں بالذات اور بالغیر۔ اور اسی طرح امتناع کی بھی۔ اور وجوب بالذات اور امتناع بالذات منافی ہے۔ امکان کا نہ وہ وجوب جو بالغیر ہے (یعنی وجوب بالغیر امکان کا منافی نہیں ہے)۔

اگر خارج کر دے وجود ممکن کو طرف وجوب کے (جیسا کہ بعض کا گمان ہے کہ ممکن کے وجود کا تصور نہیں ہو سکتا مگر زمانہ آئندہ میں کیونکہ وجود حال اس کو نکال دیتا ہے طرف وجوب کے پس وہ زمانہ حال میں امکان سے خارج ہو جاتا ہے) تو خارج کر دے کا عدم طرف امتناع کے (یعنی بعینہ اسی طرح جس کا ذکر وجوب میں ہوا ہے پس ممکن کہیں نہیں ہوتا۔) کیونکہ وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا وجود سے یا عدم سے اور یہ دونوں وجوب یا امتناع سے لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جیسے ضرورت اس کے عدم کی یہ سبب عدم علت کے غیر منافی ہے۔ اُس کے امکان کی اسی طرح ضرورت اس کے

وجود کی یہ سبب موجود ہونے علت کے غیر زمانی ہے اُس نے امکان کی ہے جو چیز کسی اور چیز پر موقوف ہو جب تک کہ وہ چیز موجود نہ ہوگی و وہ چیز بھی موجود نہ ہوگی۔ (انہیں تو اُس پر موقوف کیوں ہوتی ہے) پس اُس کے داخل ہے اُس کے وجود میں لینے اُس اور چیز کو اُس کے وجود میں داخل ہے جب اس پر موقوف ہے۔ اور جس چیز کے وجود میں غیر کو داخل ہو وہ ممکن ہے فی نفسہ پس ممکن فی نفسہ وہی ہے جو غیر پر موقوف ہو۔

علت یعنی علت تامہ سے ہماری مراد وہ چیز ہے (جس سے ترجیح ہوتی ہے ممکن کے وجود کو) جس کے وجود سے اسی چیز کا وجود واجب ہو جائے۔ (تعلقاً بغیر تعلقاً) کے (یعنی دیر نہ ہو) بخلاف علت ناقصہ کے اور داخل میں علت تامہ میں شرائط اور زوال مانع جیسے ستون چھت کو گرنے سے روکتا ہے۔ اگر مانع باقی رہے تب تو باقی رہے وجود ممکن کا (یعنی چھت کا گرنا ممکن ہے مگر ستون مانع ہے نہ مایل و مایل سے نہ مایل موجود ہے۔ یعنی طبیعی میلان حرکت کا طرف مرکز ارض کے۔

اور جب نسبت وجود ممکن کی طرف اُس چیز کے جو علت فرض کی گئی ترجیح سے اکثر ہو (یعنی ترجیح نہ پیدا کر سکے) پس نہ علیت ہے نہ معلولیت۔ و نہ نسبت وجوب کی ہوتی جیسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور یہ (امر عدمی) مثل زوال مانع کے جو علت میں داخل ہے اس طرف نہیں جاتا کہ امر عدمی سے کوئی کام ہوتا ہے (کیونکہ وہ وجود ہی نہیں ہے تو کیا کرے گا) بلکہ معنی عدم کے علت میں داخل ہونے کے یہ ہیں کہ جب عقل ملاحظہ کرے وجوب معلوم کو اُس کا حصول موافق نہ ہو یعنی عام مانع کے اور یہ کہ بات ہے۔ علت کو معلول پر تقدم عقلاً ہے نہ زمانی اور اسی کو تقدم بالذات کہتے ہیں اور کبھی علت اور معلول ایک ہی زمانہ میں ہوتا ہے۔

(یہ اس صورت میں جب کہ دونوں زمانی ہوں۔ اس لیے مصنف نے کہا کبھی ایسا ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی ایسا نہیں ہوتا۔ بلکہ ضرورت میں (کیونکہ حکماء کے نزدیک مجردات میں تقدم ذاتی ہے نہ تقدم زمانی۔ ضرورت کوئی صورت ہو علت کے وجود سے معلول کا وجود مختلف نہیں کرتا۔) یعنی محال ہے کہ علت تامہ موجود ہو (اور معلول نہ ہو) خواہ وہ دونوں زمانی ہوں خواہ نہ ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ تیز رفتاری سے کام لیا جائے (نہیں ہے) تو
یہ کہہ کر واپس آجائے کہ یہ تو ٹوٹا ٹوٹ گیا اس کا عکس نہیں کہتے۔ کیونکہ محال
ہے کہ کہا جائے ٹوٹ گیا توڑا۔

تقدم زمانی بھی ہوتا ہے۔ (یعنی باپ مقدم ہے بیٹے پر۔ اور یہ تقدم یعنی زمانی
بالطبع اجزاء زمان میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اجزائے زمان سے بعض بعض پر مقدم نہیں
ہو سکتے۔ اور وہ زمان میں تو زمان کے لئے بھی زمان ہو۔ اور بالعرض ہوتا ہے
اشیا و زمانہ میں۔ تقدم مکانی ہوتا ہے۔ جیسے امام مقدم ہوتا ہے ماموم سے محراب
کی نسبت سے۔ اور یا محراب امام کا ماموم سے باعتبار دروازہ مسجد کے۔ جب ہم دروازہ
کو ممبر نہیں۔ اور اس سے گھبراہٹ ہوتی ہے کہ تقدم او تاخر دو اعتباروں سے
ایک ہے۔ اول سے واقع ہو سکتے ہیں۔ اور یہ مشکل اس کے ہے کہ علت کو تقدم ہے
معلول پر بالذات۔ اور یہ ہے رتبہ طبیعی کے اعتبار سے جب کہ اجزاء معلول کی
جانب سے ہیں۔ اور اگر علت علت ہی کی جانب سے ہیں تو علت کو ایک ہی
ساتر تقدم ہو گا۔ اولت اور رتبہ دونوں اعتباروں سے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ
ان قسموں میں کبھی تقدم نہیں ہوتا ہے۔

یاد رکھو کہ یہی ہو چیت امام علیؑ میں۔ انشاء اللہ۔ فلک نزل کا فلک منسحبی۔ جب کہ ہم فلک
معدوم طبعی ہوتا ہے۔ اور اس کے عکس ہو گا۔ جب کہ فلک تو مبداء اختیار کریں۔ اور دونوں
سور توں کا تقدم بالرتبہ ہے۔ اور ترتیب قدر الرتبہ کی۔ یہ ہے کہ دو چیزوں سے ایک کا ایک
مبداء محدود ہے۔ زیادہ نزدیک ہو یہ نسبت دوسری کے اور یہ دوسری متاخر ہے نہیں ہے
تقدم بعض اجزاء زمان کو بعض پر رتبہ کے اعتبار سے جیسے بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔
بلکہ بالطبع ہے۔ یہی آثار طریب معلوم ہوا کہ المتبادلات حوادث کی حرکت، دوریہ کی طرف ہے۔
پس تقدم ہر جز زمان کا مقروض ہے اوپر دوسرے جز زمان مقروض کے اور یہ تقدم بالطبع
ہے۔ کیونکہ اگر حرکت اسے ایک تک نہ ہو تو نہ سچ ہوگی۔ حرکت دبا سے جگ تک کیونکہ
متحرک ہو گا وہ جو پہنچا نہیں کسی مقام تک اس مقام سے۔ پس جو حال حرکت کا ہے۔
وہی حال مقدار حرکت یعنی زمان کا ہے۔ وجود خارجی میں زمان زیادہ نہیں ہوتا حرکت
سے اس لئے زمان اور حرکت ایک ہی شے ہے اس کے لئے حقیقت میں اجزا نہیں ہیں۔

کرتا ہے یہ تقدم تقدم بالطبع کی طرف۔ اس طرح تقدم بالشرع میں بھی یہ جائز ہے کیونکہ حقائق
فہمیدہ تہ بھی تقدم ہو کر رہتا ہے امور کی یا منصب جگہوں میں تو رجوع کرتا ہے یہ تقدم زمان کی
طرف یا ترتیب کی طرف کہ وہ بھی راجع ہے زمانہ کی طرف پس اگر کہا جائے کہ ابتدا مقدم ہے
بعضہ پر تو یہ اس نسبت سے کہ قصد کرنے والا از مسافر اتار کی جانب روانہ ہوا اور اس کے
کچھ منٹ نہیں ہیں۔ الا یہ کہ مسافر پہلے پہنچتا ہے ابتدا میں قبل اس کے کہ پہنچے بعضہ میں لیکن
جو پہنچاؤ کا قصد کرے تو اس کا عکس ہے۔ اور کوئی ان میں سے دوسرے پر بالذات
مقدم نہیں ہے۔ نہ باعتبار تیز اور مکان کے۔ بلکہ باعتبار زمان بنا براس وجہ کے جو بیان
کی گئی اس سے معلوم ہوا کہ تقدم مقول (بول نہیں جاتا) نہیں ہے پانچوں پر باعتبار
توانائی کے نہ بالتشکیک۔ جیسے بعض نے گمان کیا ہے۔ بلکہ حقیقت اور مجاز کے اعتبار
سے اطلاق ہے۔ جیسے ہم نے بیان کیا۔ جب کہ معلوم ہوا کہ تقدم پانچ قسم کا ہے۔ بالذات
بالزمان۔ بالرتبہ۔ بالشرع۔ بالظہیر۔ یہ سب معلوم ہو گیا کہ تاخر کے بھی یہی اقسام
ہیں۔ اور مثالیں دونوں کی یکساں ہیں۔ اسی طرح ان کے بھی پانچ قسم کا ہے۔ معیت
زمانہ کی مثال جیسے مت اور معلول اور یہ بھی غیر مفارقات میں ہے۔ نہ مفارقات
میں کیونکہ غیر زمانہ ہیں۔ پھر

یا معیت بالذات جیسے ایک ہی حالت کے دو معلول۔ اور بالظہیر
مشکاتین الزوم وجود میں (یعنی ایک کا وجود دوسرے کے وجود کو لازم ہو) نہ یہ کہ ایک
سبب ہو دوسرے کے وجود کا جیسے دو چنڈا اور نصف۔ پھر

اور معیت وضعی جیسے دو ماموم ایک ہی صفت میں۔ پھر
بالشرع جیسے دو شاگرد ایک ہی استاد کے (جو ایک ہی درجہ میں ایک
ساتھ تعلیم پاتے ہوں)۔ پھر

۱۔ جب کوئی کلی مقول سو جنسیات پر ٹھیک ایک ہی معنی سے تو اس کو متواطی کہتے ہیں۔ اور جب
جائزات میں ابتدا وضع و قوت فرق ہو تو کلی کو مشکک کہتے ہیں۔ متواطی کی مثال انسان جو کہ صادق
ہے زمانہ و کریمہ ہر ٹھیک ایک ہی معنی سے کلی مشکک جیسے وجود کا اطلاق خالق اور مخلوق پر
کہ وجود میں بہت بڑا فرق ہے۔ ضعف و قوت کے اعتبار سے۔ ۱۲۔

سؤالتی
سلاسل

معیت مکانی دو جسموں کی ایک ہی مکان میں من جمیع الوجود درست نہیں ہے۔ کیونکہ دو جسموں کا ایک ہی مکان میں مستکن ہونا محال ہے۔ یہاں ایک اور امر کا ذکر واجب ہے مقدمہ میں۔ اور وہ وجوب آٹا ہی سلاسل ہے۔ یعنی ایسے سلسلہ کا متناہی ہونا واجب ہے جو متحد ہواں دسے کسی ترتیب کے ساتھ کیونکہ اگر مسلمہ پر موقوفہ ہیں بعض امور جو یہ کو ہم بیان کرنے والے ہیں۔ جو معلوم ہو کہ ہر سلسلہ میں ایک ترتیب ہوتی ہے۔ خواہ کس ہی ترتیب میں۔ خواہ ترتیب وضعی ہو جیسے اسامیہ ہوتی ہے۔ خواہ ترتیب معنی ہو جیسے محل اور ملکوت میں ہوتی ہے یا جو اس کے نسل ہو جیسے سفاتہ اور موصوفات۔ یہ سب کے سب ترتیب ہوں۔ اور موجود ہوں ایک ساتھ۔ جو

اور احاد اس سلسلہ کے مجتمع ہوں نہ درج ہے کہ وہ احاد متناہی ہوں۔ ظاہر ہے کہ مصنف نے یہاں دو شرطیں کی ہیں۔ ایک ترتیب دوسری اجتماع پہلی شرط سے مقصود یہ ہے کہ ایک واحد کبر و سرور واحد سے کوئی ربط ہونا کہ اس سلسلہ حکم واحد میں ایسا جاسکے۔ احتیاج سے مراد ہے کہ اس کا وجود ہونا کیونکہ اگر کسی سلسلہ کے بعض افراد موجود ہیں اور بعض معدوم ہوں وہ سلسلہ صحیح نہیں ہے۔ اہم کو بحث نہیں ہے۔ (۱۔ واسطہ شدہ جو ہوتی ہے) جو

کیونکہ اس سلسلہ کے ہر واحد پر دو درجہ واجب ہیں جو احاد میں وہ متناہی ہیں کیونکہ اگر غیب متناہی ہوں۔ سلاسل ان کے دونوں طرف و درمیان (یعنی گھیرنے والے) موجود ہیں ہر ترتیب یہ محال ہے۔ اور جب اس سلسلہ میں ایسے دو واحد (یا احاد) متحد ہوں ہیں جن کے درمیان غیر متناہی احاد ہیں۔ اور ہر ایک دو سرے کے اعداد متناہی ہیں تو یہ کل متناہی ہے۔ جو

ظاہر ہے کہ یہ حکم کلی مجموعی پر نہیں ہے۔ کیونکہ حکم کیا گیا ہے ہر واحد پر علی مجموعی کی مثال جیسے کہیں کہ جب ہر ایک جز گز بھرت کم ہے۔ تو کچھ بھی گز بھرت کم ہے۔ یہ مجموعہ ہے کیونکہ مجموع ہو سکتا ہے کہ گز بھرت کم ہو یا زیادہ ہو۔ اور سب

اس کے ایک ہر ذرہ ہوں مگر یہاں حکم ہر ہر واحد پر ہے۔ اگر کہا جائے چونکہ ہر واحد ایک کوہ ہے کہ ہے۔ لہذا اس قدر بڑا کہ ہر ہر واحد کو بھر سے کم ہے۔ اور یہی حکم اجسام پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر آسمانی یا اجسام مختلف میں ہوگی۔ یا ایک ہی جسم میں پس ہم فرض کریں گے اس جسم یا اجسام میں ایک سلسلہ حیثیات مختلفہ کا کیونکہ اگر ایک ہی جسم میں لاتناہی ہو تو اس میں یہ دلیل نہیں ہو سکتی جب تک حیثیات مختلفہ فرض نہ کی جائیں۔ اسی لئے اس برہان کو برہان حیثیات کہتے ہیں یا اجسام مختلف ہوں پس جاری ہو سکتی ہے اس پر بھی۔ ان اسی طرح جو اعداد و درمیان کی کوئی ہے۔ اس طرح کہ اجسام کو اگر مختلف ہوں یا حیثیات کو جبکہ ایک ہی جسم ہو بجائے اعداد کے فرض کریں۔ تو تم ایک برہان لاتناہی سلسلہ ضرور نہ جاری کر سکتے ہو یعنی برہان تطبیق کسی قدر تصرف کے ساتھ۔

برہان
تطبیق

فرض کر لو کہ ایک مقدار لاتناہی سلسلہ کو درمیان سے معدوم ہے گویا کہ وہ بجز تنہا ہی نہیں۔ اور اس قدر تنہا ہی کے دونوں کنارے ملے ہوئے ہیں۔ ایک دوسرے کے ساتھ کہ ان میں کوئی شگاف یا رخنے درمیان دونوں حصوں سلسلہ غیر تنہا ہی کے نہ باقی رہے۔ اور ایک سلسلہ غیر تنہا ہی مائل ہو جائے۔ سلسلہ کو ایک مرتبہ تو اس طرح فرض کرو (یعنی ایک مقدار اس سے محذوف ہو) اور دوسری مرتبہ اس کو اس طرح فرض کرو کہ اس میں سے کوئی مقدار معدوم نہیں ہوئی ہے۔ اور ان کو دو سلسلے مان کے ایک کو دوسرے پر منطبق کر واسپے وہم میں۔

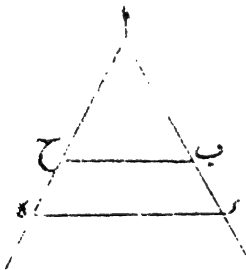
اگر لاتناہی جسم واحد میں یا بعد واحد میں ہو یا اجسام مختلفہ یا حیثیات میں ہو تو اسی طرح عمل کرو۔

ایک سلسلہ کے ہر عدد کو دوسرے سلسلہ کے ہر عدد کے مقابل کرو عقلاً اگر لاتناہی اعداد میں ہو۔ (یعنی کوئی چیز جس میں تعدد ہو مثل اجسام اور حیثیات کے دونوں مختلف سلسلوں میں ضرور ہے کہ اس تطبیق کے بعد دونوں سلسلوں میں تفاوت واقع ہو۔ اور یہ تفاوت وسط میں نہ ہوگا۔ کیونکہ ہم نے شگاف اور رخنے کو بند کر دیا ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ کنارے پر تفاوت واقع ہو تو رک جائے گا سلسلہ ناقص کنارے پر اور سلسلہ زائد بڑھ جائے گا اسی مقدار تنہا ہی سے جو حذف کر دی گئی تھی اور

جو چیز کسی تنہا ہی سے بقدر تنہا ہی زائد ہو وہ بھی تنہا ہی ہوتی ہے پس دونوں سلسلے تنہا ہی ہوئے۔ اور ہم نے فرض کیا تھا کہ وہ تنہا ہی نہیں ہیں صحت (یہ خلاف مفروض ہے اور محال ہے) برہان تطبیق سے لائن تنہا ہی ابعاد بالکل باطل ہو جاتی ہے نہ خواہ جہانی خواہ بذات خود قائم ہو ان کے نزدیک جو لوگ اس کو مانتے ہیں۔ اور اس کے مثل اور علل اور معلومات اور ان کے سوا جیسے موصوفات اور صفات متناہیہ

حکومت اس نزاع کے فیصلہ میں جو مشائخین کے مذہب میں اور ان کے مخالفوں کے مسلک میں ہے اس باب میں مشائخین کہتے ہیں کہ وجود مابیات کا زائد ہے مابیات پر ذہن میں بھی راہی ان (خارج) میں بھی۔ اور مخالفین کہتے ہیں کہ وہ زائد ہے اذہان میں نہ اعیان میں۔ بخو

۱۵۔ ایک بین دلیل کسی سلسلہ کے غیر تنہا ہی نہ ہونے کا اس طرح نکلتی ہے کہ اس سلسلہ کو جس کو لائن تنہا ہی فرض کیا ہے۔ دو یا تین ٹکڑے کر ڈالیں ہر ٹکڑا لامحالہ تنہا ہی ہے۔ اور تنہا ہی ہونا کا حامل جمع نہ ہو۔ تنہا ہی ہونا چاہیے حالانکہ حامل جمع ہی تنہا ہی سلسلہ مفروضہ ہے جس کا تنہا ہی نہیں کیا تھا صحت دوسری برہان سلی سے بھی لائن تنہا ہی ابعاد کا محال ہونا ثابت ہو سکتا ہے۔ فرض لو کہ ایک نقطہ ا سے دو خط ۶۰ درجہ کا زاویہ بناتے ہر کے نکلتے ہیں مثلاً خط ا ب اور خط ا ج ۵۰ ان دونوں کے درمیان ہر جگہ ایک مثلث متساوی الاضلاع پیدا ہوتی ہے مثلاً ا ب ج۔ ا ب کے۔ ا ب فرض را



خط ا ج ۵۰ لائن تنہا ہے۔ اور خط ا ب بھی لائن تنہا ہی ہے تو ان کا درمیانی خط ایک مثلث لائن تنہا ہی بناتی ہے نہ کہ نسبت لائن تنہا ہی ہو۔ حالانکہ دونوں طرف گھرا ہوا ہے۔ ۶۰ درجہ کے زاویہ کی قیید ہم نے اس لیے لگائی کہ بتندی آسانی سے سمجھ سکے۔ ورنہ اس قیید کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ ۱۳

۱۶۔ یعنی وہ لوگ جن کا یہ مذہب ہے کہ ابعاد بذات خود قائم ہیں۔ نہ جسم کے ساتھ منضم ہو کے۔ ۱۳

وجود واقع ہے ایک ہی معنی سے سواد پر لاہ جوہر پر اور انسان پر اور فرس پر
پس دو معنی معقول اعم ہے ان سب سے۔ اسی طرح مفہوم ماہیت کا مطلقاً اور شئییت
اور حقیقت اور ذات کا علی الاطلاق اسی طرح یہ چاروں بھی اعم مطلق ہیں مثلاً ماہیت
اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت ہے نہ ماہیت مقید جیسے ماہیت فلاں بہاں کی اور ایسا ہی
الطلاق باقی تین کا اُن سب چیزوں پر جن کا ذکر کیا گیا ہے۔ (یعنی سواد جوہر انسان
فرس) (یعنی ماہیت سواد یا جوہر یا انسان یا فرس کی مقید ہے اور خاص اور ماہیت
من حیث ماہیت اُس سے اعم مطلق ہے۔ اسی طرح شئییت زئیرہ) پس دعویٰ
کیا گیا ہے کہ یہ محمولات خالص عقلی ہیں۔ یعنی اُن کا وجود خارج میں نہیں ہے۔ ہاں
ذہن میں ہے۔ اس معنی سے کہ یہ زائد ہیں اُن ماہیتوں پر جن پر یہ محمول ہوتے ہیں۔
ذہن میں نہ خارج میں۔ کیونکہ اگر اس طرح نہ ہوں تو یا زائد ہوں گے اُن چیزوں پر ذہان
اور اہل ان دونوں میں ایک ہی ساتھ یا اصلاً زائد ہی نہ ہوں گے۔ تاکہ وجود سواد کا مثلاً
نفس سواد ہو۔ اور تالی باطل ہے۔ کیونکہ اگر وجود سے مراد مجرد سواد ہو تو جب وہ واقع
ہو (بولاجائے) بیاض (سفیدی) اور جوہر پر تو وہ ایک ہی معنی سے نہ ہوگا۔ اور
باطل ہونا تالی کا دلالت کرتا ہے باطل ہونے پر مقدم کے اور اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ وجود سے سفیدی اور جوہر یا اور کوئی ماہیت مراد نہیں ہے۔ اور ماہیت اور
شئییت اور حقیقت اور ذات کوئی اُن میں سے بیاض اور جوہر یا اور کوئی ماہیت

نہ۔ یعنی لفظ وجود یا موجودہ حقیقت پر ایک شے سے بولا جاتا ہے۔ اور یہ مفہوم وجود کا اعم مطلق ہے
ہر خاص موضوع پر جن کا بیان آتا ہے۔ اور سواد اور جوہر اور انسان اور فرس اور

کے صورت قیاس کی یہ ہے: اگر یہ محمولات زائد نہ ہوں مقدم تو۔ وجود سواد کا بعینہ سواد ہے۔ تالی۔ تالی۔
باطل ہے۔ ہذا کی کوئی کیا۔ ہذا کی کوئی کیا۔ یعنی یہ محمولات زائد ہیں۔ فہو المطلوب۔ ۱۲۔

۱۳۔ اس معنی سے کہ وجود مجرد سواد ہے اس قدر کہ سواد موجود یا ہو جوہر کے معنی ہوے سیاہی یا ہی

۱۴۔ کہ اگرچہ سیاہی جوہر پر زائد ہو۔ موجود ہے کے معنی ہوے سفیدی سفیدی ہے۔ ایک جگہ موجود بعض سیاہی

ہو۔ رد وری جگہ یعنی سفیدی۔ لہذا موجود یا وجود کے معانی مختلف ہوتے۔ اور ہم اُس کو ایک ہی معنی

سے تمام اشیاء پر حمل کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ وجود ایک معنی زائد ہے۔ ۱۲۔

نہیں ہے۔ اور جب وجہ ان باتوں میں کسی نہایت سے مراد نہیں ہے۔ اور اُس پر
صاف و آسان ہے تو اُن میں سے ہر ایک سے اہم ہے۔ چ

اور پہلی شق کا بطلان بقول مصنف پس لیا جائے وجود اہم جو ہریت سے
مثلاً اور اُس پر زائد ہو خارج میں تو دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو حال (حلول) کرنے
والا ہوگا جو ہر میں اور اُس کے ساتھ قائم ہوگا۔ یا بذات خود مستقل ہوگا۔ کیونکہ جو
وجود ہے خارج میں یا وہ جو ہر ہے یا عرض ہے۔ چ

پس اگر بذات خود مستقل ہے۔ تو موصوف نہ ہوگا اُس سے جو ہر کیونکہ
نسبت وجود کی بنا براس فرض کے کہ وہ جو ہر ہے طرف جو ہر کے جو اُس سے موصوف
ہے اور غیر جو ہر کے یکساں ہے۔ پس اگر موصوف ہو اُس سے جو ہر تو موصوف ہوگا
اُس سے عرض کہی۔ اور اگر موصوف ہو اُس سے عرض تو لازم آئے گا قیام جو ہر کا ساتھ
عرض کے کیونکہ صفت قائم ہونی ہے موصوف کے ساتھ۔ اور صفت لینے وجود جو ہر
ہے جو قائم ہے عرض سے۔ یہ اُس صورت میں جب کہ ہم وجود کو قائم بذات خود فرض کریں۔
اور اگر وجود جو ہر میں ہو تو کوئی شک نہیں کہ وہ جو ہر میں ہے۔ (اور بعض نسخوں
میں اس طرح ہے پس کوئی شک نہیں ہے کہ وجود حاصل ہے جو ہر کو) اور حصول وہی وجود
ہے۔ اور وجود اگر حاصل ہو تو وہ موجود ہے۔ کیونکہ ہر حاصل موجود ہے۔ اور ہر موجود کے
لیئے وجود ہے۔ پس وجود کے لیئے وجود ہے۔ اے غیر انتہایت۔ اگر کہا جائے کہ یہ اُس صورت
میں لازم آئے گا جب کہ وجود اور اُس کا موجود ہونا ایک ہی نہ ہو۔ (اس اعتراض کی
طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے) پس اگر لیا جائے وجود کا موجود ہونا کہ وہ عبارت ہے
نفس وجود سے تو ہم کہیں گے کہ اگر اس طرح ہو جس طرح تم فرض کرتے ہو تو صدق اور حل
وجود کا وجود اور غیر وجود پر ایک معنی سے نہ ہوگا۔ کیونکہ اُس کا مفہوم اشیاء میں اس
طرح ہے کہ وہ ایک شے ہے۔ جس کے وجود ہے۔ اور نفس وجود پر اس طرح ہوگا
کہ وجود وجود ہے۔ اور ہم اطلاق وجود کا سب پر ایک ہی معنی سے کرتے
ہیں۔ چ

(اور جب ایک ہی معنی لیئے جائیں تو ضرور ہے کہ وجود موجود مانا جائے۔
جس طرح سب اشیاء میں ہے تو وجود ایک شے ہے جس کے وجود ہے۔ اور اُس سے

وجود جلد
اہیات سے
اہم ہے۔

لازم آتا ہے کہ وجود کا وجود ہوائے غیر النہایتہ جیسے ہم نے کہا تھا۔ جو
اب ہم (اس باب میں کہ مفہوم موجود کا اور ہے اور وجود کا مفہوم اور) کہتے
ہیں۔ اگر سیاہی معدوم ہو تو اس کا وجود حاصل نہیں ہے۔ پس اس کا وجود موجود نہیں
ہے۔ کیونکہ اس کا وجود بھی معدوم ہے۔ پس جب ہم نے نقش کیا وجود کا اور حکم کیا کہ
وہ موجود نہیں ہے۔ لہذا مفہوم وجود کا بعد اب وہ مفہوم سے موجود کے پھر ہم نے کہا موجود
ہے سیاہی اور ہم نے اس کو مان لیا تھا معدوم اور اس کا وجود حاصل نہ تھا۔ پھر حاصل
ہو گیا وجود اس کا پس اصل ہونا وجود کا اس سے جدا ہے یعنی وجود سے یا وصف اس
کے کہ حصول اور وجود ایک ہی ہے۔ پس وجود کا وجود ہوا اور رجوع کرے کا کلام وجود
وجود کی طرٹ اور پہلے گی یہ تقریر غیر نہایت تک۔ اور صفات جو غیر نہایت تک مرتب
ہوں ان کا اجتماع محال ہے۔ (جیسے تم سمجھ چکے ہو اس کا محال ہونا) اور یہ بحث اس
طرٹ لے جاتی ہے کہ وجود زائد ہے ماہیت پر اعیان (خارج میں یہ محال ہو گیا) جو
مکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ مصنف نے معدوم کو موجود فرض کر کے اس سے پہلے
مثال دی تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ حوادث موجود ہوتے ہیں۔ اگر زائد ہوتا وجود کا وجود اس
وجود پر تو کبھی حادث نہ ہوتا کوئی حادث کسی وقت بغیر اس کے کہ حادث ہو قبل اس کے
غیر متناہی اس لئے کہ نہ حاصل ہوتا وجود کسی شے کا مگر یہ کہ موجود ہو فاعل وجود وجود
کا اس سے پہلے اس شے سے اوریوں ہی ملے گا یہ تسلسل غیر نہایت تک۔ اور جو چیز ہو تو فنا
ہو غیر متناہی پر جو کہ ترتیب کے ساتھ موجود ہو۔ وہ حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ پیدا حاصل
ہوتا ہے۔ پس اگر زائد ہو وجود نہ حادث ہو گا کوئی حادث اور مقدم مثل تالی کے ابطال
پس وجود زائد نہیں۔ (خارج میں) جو

وہ پہلے دوم :- (۱) بیان میں کہ وجود زائد نہیں ہے ماہیت پر اعیان یعنی وجود خارجی
میں یہ وجہ الزامی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مشائین استدلال کرتے ہیں اس بات پر کہ وجود

۱۔ ہم کہتے ہیں فلاں شے وجود رکھتی ہے۔ پھر ہم کہیں وجود کسی ایک شے ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہذا وجود کا
وجود ہوا۔ اسی طرح اس وجود کے وجود کا بھی وجود ہوا۔ اور یہ سلسل کبھی متناہی نہ ہو گا۔ ۱۲۔

۲۔ یعنی حادث ہوتے ہیں۔ اور ابد ہوتے رہیں گے۔ یہ بدیہیات سے ہے۔ ۱۲۔

۵۔ یعنی اور اشیا بذات خود متقدم اور متاخر نہیں ہیں۔ بلکہ جو زمانہ متقدم میں ہیں وہ متقدم ہیں۔ اور جو زمانہ متاخر میں ہیں وہ متاخر میں اشیا کے لئے۔ تقدم اور تاخر ذاتی نہیں ہے۔ ۱۲۔

آیا وہ اعیان میں حاصل ہے یا نہیں جیسے اصل ماہیت کے باب میں مشائخ نے
 کیا تھا کہ ماہیت کو انھوں نے سمجھ لیا تھا اور شک کیا تھا کہ آیا وہ ماہیت
 اعیان میں حاصل ہے یا نہیں (ہے) پس وجود کا ایک اور وجود ہو گا جو پہلے
 وجود پر زائد ہے جیسے ماہیت پر زائد تھا۔ مشائخ کے نزدیک اور اسی سے
 لازم آتا ہے تسلسل۔ (شارح کہتے ہیں کہ یہ تقریر درحقیقت نقض اجمالی
 ہے۔ اور اس نقض کی نظم (یعنی ترتیب مقدمات) اس طرح ہے کہ کہا جائے۔ جو
 کہ تمھاری دلیل اگر صحیح ہو تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو کہ متنع ہے
 پس تالی (یعنی تسلسل) باطل ہے۔ اور مذاقہ بھی باطل ہے۔ اور اس بیان سے
 واضح ہو گیا کہ عین ماہیت وجود وجود نہیں ہے۔ (مقل واجیب لہذا)۔
 لفظ اس کا وجود عین ماہیت ہے۔ پس جب کہ وہ عین ماہیت کا ہے۔ یہ
 اس لئے کہ جب تصور کرنے میں تفہیم عین ماہیت وجود کا تو ہم کو شک
 ہوتا ہے کہ اس کو وجود حاصل ہے۔ یہ ایسا اندیشہ یا شبہ ہے جو سبب الیسا ہوتا ہے
 تو ہم کہتے ہیں کہ وجود مشکوک دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا یا وہ عین تصور
 معلوم ہے یا اس کے سوا اور ہے۔ اور یہ دو احوال نقض باہمی ہیں۔
 اگر وہ عین تصور معلوم ہے پس مشکوک عین معلوم ہے۔ اور اس کا فساد ظاہر
 ہے۔ اسی لئے مصنف نے اس شق سے تعرض نہیں کیا اور اگر غیر تصور معلوم
 ہے تو اس کا وجود زائد ہے وجود پر اور پہلا وہ ہے جو عین ماہیت وجود ہے
 اور تسلسل ہو جائے گا جس کی تقریر ہو چکی ہے ایک مرتبہ سے زیادہ اور یہ محال
 ہے۔ اور یہ محال لازم آتا ہے فرض کرنے سے عین ماہیت وجود کے پس عین ماہیت
 وجود کا وجود نہیں ہے

شارح کہتے ہیں جب مصنف نے اس شبہ کو باطل کر دیا جس پر پھر
 آیا تھا اس باب کے ماننے والوں نے (کہ وجود کی ایک صورت اعیان میں ہے)

۱۵۔ نقض اجمالی علم مناظرہ کی اصطلاح ہے۔ جب خصم کی دلیل کو منع کریں مگر نہ کہیں کہ کبریٰ جہوت
 ہے یا صغریٰ اگر نہ ہی یا صغریٰ کو یا دونوں کو متعین کر کے نقض کریں تو وہ نقض تفصیلی ہے۔ ۱۳۔

کہ زائد ہے ماہیت پر جو اُس سے متصف ہے (نقص اجمالی سے) اور ایسا جواب
الزامی دیا۔ یعنی جس سے اُن کے مذہب کے خلاف لازم آتا ہے۔ اُس کے بعد
مصنّف نے نفس الامر میں اس قول کے باطل ہونے پر استدلال کیا (جواب علی
کی طرف مصنّف نے توجہ کی) تاکہ مصنّف اس امر پر تنبیہ کر دیں کہ کسی حجت کے
باطل ہو جانے سے لازم نہیں آتا ثبوت نسبتیں مذہب کا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ
مذہب حق ہو اور جو احتجاج اُس پر کیا گیا ہے، وہ فاسد ہو۔ پس بعض نے اُن کی
حجت کے نقص پر قناعت نہیں کی۔ اور یہ کہا۔

ایک اور وجہ (جو دلالت کرتی ہے اُن کے مذہب کے بطلان پر) یہ ہے
کہ اگر وجود ماہیت کے لئے ہو۔ (یعنی ماہیت کا وصف ہو اور زائد ہو ماہیت
پر ایمان میں جیسا کہ مفروض ہے) پس اس وجود کو نسبت ہوگی ماہیت سے
اور اُس نسبت کا وجود ہوگا (یعنی نسبت حاصل اور ثابت ہوگی خارج میں جیسا کہ
زعم مشائخ کا ہے) اور وجود نسبت کو نسبت ہوگی نسبت سے اور تسلسل ہوگا
نسبت کے وجودوں کا الے غیر النہایت۔ اور یہ محال اسی سے پیدا ہوا کہ ہم نے
وجود کو زائد فرض کیا تھا ماہیت پر وجود یعنی میں۔ پس وجود زائد ہے ماہیت
پر خارج میں۔ بلکہ اُس کا وجود خارجی ہے۔

اور وجہ: اگر وجود حاصل ہو ایمان میں اور وہ جوہر نہیں ہے۔ کیونکہ وجود اُس
کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ نصف ہو ماہیات کی۔ اور کوئی جوہر ایسا نہیں ہوتا پس
کوئی وجود جوہر نہیں ہے اس دلیل سے۔ مگر اس قیاس کے کبریٰ کو تسلیم کر لیں۔ کیونکہ
اجماع متاخرین کا کبریٰ پر ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ وجود شے کی نسبت سے شے میں
(یعنی عرض ہے) کیونکہ مگر موجود ہر ہے یا عرض۔ جب وجود جوہر نہیں ہے
تو لامحالہ عرض ہے۔ اور جب عرض ہے تو مین حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو اُس کا
حصول اس کا محل کے قبل ہو بالذات اور یا مع اس کے یا بعد اس کے ہو۔ اور تینوں

سلک۔ قیاس کی صورت شکل دوم ہے۔ ہر وجود صفت ہے کسی ماہیت کی (صغریٰ) معجزہ کلیہ کوئی جوہر
صفت نہیں کسی ماہیت کی (کبریٰ) سائر کلیہ۔ ہذا کوئی وجود جوہر نہیں ہے (تجیہ) سائر کلیہ۔ ۱۲۔

جواب الزامی
کے بعد تحقیقی
جواب دیا ہے۔

فساد دہر ہے
خداوند عالم
نہیں آتا۔

جوہر ذات
نہیں ہوتا
جوہر صفت
ہوتا ہے صفت
نہیں ہوتا۔

تقسیمیں باطل ہیں۔ پس اسی طرح وجود کا زائد ہونا بھی باطل ہے۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے) (۱) پس حصول اُس کا مستقل پہلے نہ ہوگا۔ اور اُس کے بعد اُس کے محل کا۔ اس سے لازم آتا ہے کہ حال قبل اپنے محل کے مستقل پایا جائے نہیں تو عرض نہ ہوگا۔ کیونکہ محال ہے وجود عرض بغیر محل کے اور مفروض یہی تھا صحت۔ (۲) نہ یہ کہ حاصل ہو محل اُس کے ساتھ کیونکہ شے وجود سے پائی جاتی ہے نہ مع وجود کیے یہ محال ہے۔ کیونکہ محل وجود سے موجود ہوتا ہے نہ اُس کے ساتھ ورنہ لازم ہو جاتا مہیت کو ایک اور وجود سو اُس وجود کے جس میں ہم کلام کر رہے ہیں اور یہ محال ہے۔ (۳) نہ یہ کہ بعد محل کے پایا جائے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ محال ہے اس لیے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ مہیت موجود ہو قبل اپنے وجود کے۔ پس وجود مقدم ٹھہرا اپنے اوپر خود ہی یا یہ کہ قبل موجود ہونے کے ایک اور وجود ہو پس کلام کا سلسلہ چلے گا وجود کے وجود میں تسلسل کے ساتھ۔ غیر نہایت تک۔ اور یہ دونوں امر باطل ہیں۔ پس جس سے ایسا ہوا وہ بھی باطل ہے۔ جو

اور بھی اس وجہ سے کہ اگر وجود خارج میں زائد ہو جو ہر پر تو وہ قائم ہو جو ہر کے ساتھ (یعنی بذریعہ جو ہر کے) کیونکہ منجملہ مدانی وہ ایک ٹھٹھنے ہے۔ ایسا نہیں کہ اُس سے وصف کیا جاتا ہے جو ہر کا۔ اور محال ہے کسی شے کا وصف کرنا (۱) شے سے جو اس کے ساتھ (اُس کے ذریعہ سے) قائم نہ ہو۔ پس وجود ایک کیسٹیت ٹھیرنی نزدیک۔ مشائیں کے کیونکہ وجود ہیئت ہے۔ وجود ہیئت ہے۔ ہیئت عرض۔ اور وہ بمنزلہ جنس کے ہے جملہ اعراض کے لیے۔ اور ایسی ہیئت ہے جو قرار ہے لینے اُس کے اجزاء ایک ہی ساتھ پائے جاتے ہیں بخلاف زمان اور حرکت کے

۱۱۔ یہ سمجھ لینا چاہیے کہ مع الوجود اور بالوجود میں کیا فرق ہے۔ جو چیز پائی جاتی ہے وہ موجود ہو کے پائی جاتی ہے نہ کہ چیز اور اُس کا وجود ساتھ ساتھ ہو۔ ہست ہونا اور ہستی کے ساتھ ہونا دو متحدہ مفہوم ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ مراد یہ ہے جس طرح کہا جاتا ہے کہ جو ہر مثلاً سفید ہے یا سیاہ ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ جو ہر موجود ہے۔ اس کو خوب سمجھ لینا چاہیے۔ ۱۴۔

اور فاعلیت اور انفعالیات کہ اور اس کے تصور میں تہنیتی کی احتیاج نہیں ہے۔
 بخلاف کم (کمیت) کے نہ اشیاقت کی احتیاج ہے کسی امر کی طرف جو وجود اور اس کے
 محل (جو ہر کی ذات سے خارج ہو) خلاف چھ اعراض کے جو باقی رہے۔ اور جو چیز ایسی
 ہو وہ کیفیت ہے۔ جیسا کہ کیفیت کی حد کا مشائین نے بیان کیا ہے۔ اور مشائینوں
 نے مطلقاً حکم کیا ہے کہ محل مقدم ہے عرض پر۔ خواہ کیفیات سے ہو یا خواہ غیر اس کے
 پس موجود مقدم ہے وجود پر اور یہ متفق ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے تقدم وجود کا
 خود اپنے اوپر یا یہ لازم آتا ہے کہ قبل اس وجود کے کوئی اور وجود نہ ہو بنا بر اس تقریر
 کے جو ہو چکی ہے۔ پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ وجود اعم مطلق نہ ہو اور اشیاقت سے۔ اور اس کا
 اعم مطلق ہونا مشہور ہے۔ نتیجہ ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ جہاں بحث کرنے والوں
 میں۔ بلکہ بنا بر تقریر سابقہ کے کیفیت اور عرضیت اس سے اعم من وجہ ہے کیونکہ قسم
 ہوتی ہے۔ کیفیت کی وجود اور غیر وجود میں اور اسی طرح عرضیت۔ پھر

اولیٰ بھی چونکہ وجود عرض ہے وہ قائم ہے محل کے ذریعہ سے۔ محل کے ساتھ
 قیام کے یہ معنی ہیں کہ وہ محتاج ہے محل کا اپنے حقوق یعنی وجود خارجی میں کیونکہ محض
 اعراض کے وجود کا تصور ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ محض موجود ہے وجود
 سے اور وجود موجود ہے محل سے پس قیام میں دور ہو گیا یعنی وجود محتاج اور
 محل کا اپنے قیام میں اور محل محتاج ہوا وجود کا اپنی ہستی میں۔ لہذا ایک دوسرے کا محتاج
 نہیں اور یہ محال ہے۔ اس لیے کہ اس سے لازم آتا ہے تقدم۔ ثانی کا اپنی ذات پر
 اور اس چیز پر جو اس سے مقدم ہے۔ اور یہ محال اسی لیے لازم ہوا کہ ہم نے وجود کی

۱۵۔ اس کے تصور میں اجزاء کا تصور نہیں داخل ہے۔ جیسے زمان یا مرکز کے تصور میں

پس وجود ایسا عرض ہے جو بالکل متمم ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ جیسے ابوت محتاج ہے بنوت کی جو اس کی ذات سے خارج ہے۔ ۱۲۔

۱۷۔ جب کہ بیان ہوا کہ وجود ایک کینیت ہے اور کیفیت عرض ہے۔ پس وجود سے اعم
 ہوئی کیفیت اور اس کی اعم ہوئی عرضیت اور چونکہ وجود کی تقسیم کیفیت اور غیر کیفیت اور عرضیت
 اور غیر عرضیت میں ہو سکتی ہے اس لیے وہ اعم ہو اس لیے اصنف نے اعم من وجہ کہا۔ ۱۲۔

ایک ہویت (حقیقت) عین فرض کی تھی۔ یعنی خارج میں نہیں اس کا انقیض یعنی وجود خارج میں کوئی حقیقت نہیں رکھتا یہ حق ہے۔ اور جس کسی نے یہ احتجاج کیا اس باب میں کہ وجودِ اقدس ہے ایمان میں کہ اگر ماہیت پر کوئی امر ضم نہ کیا جائے علت کی طرف سے تو وہ عدم پر باقی رہے گی۔ اور اگر ضم کیا گیا کوئی امر تو وہی وجود ہے۔ اور یہ وجود محال ہوا اُس کو خارج میں نہوا المطلوب اُس کا احتجاج غلط ہے۔ اس لئے کہ وہ ماہیت فرض کرتا ہے۔ اور پھر اُس پر وجود کو ضم کرتا ہے۔ اور یہ خطا ہے۔ کیونکہ وجود امر اعتباری ہے اُس کی کوئی ہویت (ہستی) ایمان میں نہیں ہے تاکہ اُس کو فاعل کا افادہ پہنچے۔ بلکہ جس کو فاعل کا افادہ پہنچتا ہے وہ نفسِ امارت ہے۔ نفسِ ماہیت عینی فاعل سے مستفید ہوتی ہے۔ کہ اُس کا وجود جیسے مشائخوں کا خیال ہے۔ نہیں تو کلام رجوع ہو گا نفس وجودِ اقدس پر۔ یعنی وہ ماہیت عینی مفروض جس کا افادہ کیا ہے فاعل نے وہ وجود مفروض ہے یا فاعل نے اس وجود مفروض کو کوئی اور امر افادہ کیا ہے۔ وہ وہی وجود ہے جو تھا یا اور کوئی ایسے اگر فاعل نے افادہ نہیں کیا کسی وجود کا تو وہ عدم پر باقی ہے جیسے پہلے تھا۔ اور اگر افادہ کیا ہے تو وہی وجود ہے تو لازم ہوا وجود کا ایک اور وجود الے غیر النہایت اگر کہا جائے کہ فاعل نے نفس وجود کا افادہ کیا ہے۔ وجود و بود کا تو ہم کہیں گے اس طرح فاعل نے نفسِ ماہیت کا افادہ کیا ہے نہ وجود کا کہ وہ امر اعتباری ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس چیز کا فاعل نے افادہ کیا ہے وہ وجوب ہے نہ وجود تو ہم کہیں گے کہ نظام رجوع کیسے گا وجوب کی طرف جس طرح عود کیا تھا وجود کی طرف۔ کیونکہ فاعل وجوب نے کوئی شے افادہ نہیں کی تو وہ عدم پر باقی ہے۔ اور اگر کسی امر کا افادہ کیا تو اُس کی طرف کلام عود کرے گا۔ جو معلوم ہو کہ اتباعِ مشائخ کہتے ہیں کہ ہم تعقل انسان کا بغیر وجود کے کرتے ہیں۔ مگر بغیر حیوانیت کے نہیں کرتے۔ جو

اسی طرح بغیر نسبت اور اجزاء انسان کے ہم کہ انسان کا تعقل نہیں ہوتا ہے۔ اس قیاس سے وجود جزا انسان نہیں ہے۔ اور نہ اُس کی ذات ہے۔ ورنہ ممکن

نہ ہوتا تصور انسان کا بغیر تعقل۔ جو د کے۔ بلکہ تعقل وجود کا زائد ہے انسان پر ایمان (وجود خارجی) میں اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس کا دفع اگرچہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ وجود کے جزو انسان نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود زائد ہو انسان پر ایمان (وجود خارجی) میں۔ کیونکہ جائز ہے کہ زائد ہو انسان پر زبان (وجود ذہنی) میں۔ لیکن مصنف نے اس کو اس وجہ سے دفع نہیں کیا بلکہ ایک اور وجہ سے۔ کیونکہ مشائخ کے کلام میں ایک تناقض شامل ہے۔ جس سے تعجب کرنا بجائے اسی لئے مصنف نے کہا کہ عجب یہ ہے کہ حیوانیت کی نسبت سے طرف انسان کے کوئی منہ اس کے سوا نہیں ہیں کہ حیوانیت موجود ہے انسانیت میں خواہ ذہن میں خواہ عین (خارجی) میں پس مشائخ نے حیوانیت کی نسبت میں طرف انسانیت کے دو وجود وضع کیے۔ ایک حیوانیت کے لیے جو انسانیت میں ہے۔ اور دوسرا لازم آتا ہے انسانیت کا وجود تاکہ اس میں کوئی چیز پائی جائے۔

بیان تاقض کا یہ ہے کہ جب کہ مشائخ نے یہ تسلیم کر لیا کہ انسان کا تعقل ممکن نہیں ہے جب تک حیوانیت کی نسبت انسان سے نہ ہو لیکن نسبت حیوانیت کی انسان سے ممکن نہیں ہے کہ تصور ہو بغیر اس کے کہ دونوں (نسوب اور منسوب الیہ) کے وجود تسلیم کیے جائیں۔ کیونکہ اس نسبت کے معنی ہیں حیوانیت کا انسان میں متوالیہ اور کوئی شے دوسری شے میں نہیں ہو سکتی۔ نسبت کے دونوں وجود لازم ہوں اس لیے کہ محال۔ کہ معدوم معدوم میں۔ پس ممکن نہیں ہے تعقل انسان کا بغیر وجود کے اور مشائخوں نے کہا تھا کہ ممکن ہے صفحوں پر بعض مشائخ نے الہیات میں کل امر کو بنا وجود پر کیا ہے۔

۱۱۔ یہاں انسانیت کو باہم نزاع ایک طرف کے ہے جس میں حیوانیت کو باہم منظور ہے پس طرف اور نظروں دونوں کا وجود ہونا لازمی ہے۔ لہذا مشائخ نے اس بیان میں کہ انسانیت میں حیوانیت ہے دو وجود تسلیم کر لیے ہیں۔ اور پھر کہتے ہیں کہ بغیر وجود کے انسان کا تعقل ممکن ہے۔ یہ تناقض صریح ہے۔ ۱۲۔ ۱۳۔ یعنی وجود کو بنا قرار دے کے انہی پر تمام نظام الہیات کا قائم کیا ہے۔ جیسے کتب حکمت مشائخ کے مطالعہ سے واضح ہو سکتا ہے۔ ۱۴۔

کیونکہ علم الہیات کا موضوع ان کے نزدیک وجود ہے۔ اسی طرح حقیقت واجب کی جو تمام ماہیات ممکنہ اور وجودات عرضیہ کا مبدیہ ہے لیکن وجود چند معنی کے لئے بولا جاتا ہے جو معانی اختلاف رکھتے ہیں۔ مگر ان سب کا اشتراک اس امر میں ہے کہ وہ سب اعتبارات عقلیہ میں جو مضاف ہیں ماہیات خارجیہ پر مثل نسبتوں اور رابطوں اور ذاتوں کے۔ اسی سے کہا ہے نصف نے!

کبھی وجود بولا جاتا ہے ان نسبتوں کے لئے جو اشیا کی طرف ہیں۔ جیسے نسبت شے کی طرف زمان اور مکان کے کہ یہ دونوں عقلی اعتبار میں جیسے کہا جاتا ہے شے موجود ہے گھر میں بازار میں ذہن میں۔ خارج میں۔ نامہ میں اور مکان میں۔ پس لفظ وجود مع لفظ فی (میں) سب سے ایک ہی معنی میں ہے۔

پس نصف نے ان مثالوں میں مضاف کیا ہے اعتبارات عقلیہ کو اور وہ مضاف ہے طرف، مکانوں کے اور زمانوں کے جن کا ذکر مثالوں میں ہے۔ نسبت زمان اور مکان کی طرف ماہیتوں کے ہے جو خارج میں موجود ہیں۔ اور تعبیر کی ہے ان کی وجود سے۔

اور اطلاق وجود کا بمقابلہ رابطوں کے ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے زید پایا جاتا ہے۔ کاتب یہاں لفظ پایا جاتا ہے۔ جو کہ جنی موجود ہے ہے۔ بجائے رابطہ لفظ ہے کہ ہے، زید کاتب ہے، میں ہے۔ مثال میں تعبیر کیا ہے محمول کی نسبت کو طرف موضوع خارجی زید کے لفظ پایا جاتا ہے کہ ہے۔

کبھی کہا جاتا ہے حقیقت پر اور ذات پر جیسے کہا جاتا ہے ذات شے اور حقیقت شے اور وجود شے اور عین شے (یعنی حقیقت شے کی) اور خمس شے یعنی ذات شے۔ پس ہمارے قول میں وجود شے بمعنی حقیقت شے و ذات شے کے ہے۔

کبھی تعبیر کرتے ہیں اضافت حقیقت اور ذات کی کہ یہ دونوں اعتبارات عقلیہ سے ہیں۔ طرف ماہیت خارجیہ کے وجود سے۔ پس لیا جاتا ہے لفظ وجود تمام مقامات استعمال میں جو استقرار سے معلوم ہوئے ہیں اعتبارات عقلیہ کے لئے اور مضاف کیا جاتا ہے طرف ماہیات خارجیہ کے بعض نسخوں میں بجائے خارجیہ

خارجہ ہے) پھر تعبیر کرتے ہیں انہیں کو وجود سے۔ پس مفہوم وجود جیسے اس کے مقامات استعمال سے معام ہوتا ہے محض اعتبار عقلی ہے جو حاصل ہوتا ہے اعتبارات تشکیلیہ کی اضافت۔ اس طرف ماہیات خارجیہ کے۔ اور یہ یعنی اعتبارات تشکیلیہ کو اخذ کرنا اور اس کو مضاف کرنا طرف ماہیات خارجیہ کے لفظ وجود سے بلکہ جس پر دلالت کی۔ جب استقرار نہ وہ یہ ہے کہ وجود ایک امر اعتباری عقلی ہے۔ اور جو کچھ لوگ اس کے سمجھتے ہیں برہان سے جس کا بوجھنا ضروری ہوتا ہے کہ وجود امر عقلی ہے اور اس کوئی کوئی ہویت اعیان میں نہیں ہے۔

(شائع فرماتے ہیں تحقیق اس مقام میں یہ ہے کہ صفات و قسم کے ہیں ایک وجود کا وجود ذہنی اور خارجی ہے۔ اور ذہنی (خارج) میں بھی جیسے سفیدی۔ و سرے وہ ذہن کا وجود صرف ذہن میں ہے۔ اور وجود خارجی اس کا یہی ہے کہ وہ ذہن میں ہے مثل نوعیت کے کہ وہ محمول ہوا انسان پر اور جزئیت جو محمول ہو زید پر۔ ہمارا یہ کہنا زید جزئی ہے اعیان یا اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جزئیت کی ایک صورت اعیان میں ہے جو قائم ہے زید کے ساتھ۔ اور جس طرح یہ لازم نہیں ہے کسی شے کے اعیان میں جزئی ہونے سے کہ جزئیت کا ایک وجود نہ لگدے۔ اس شے پر اعیان میں اسی طرح کسی شے کے وجود سے اعیان میں یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کی ایک ماہیت ہو کہ وہ زائد ہو اس شے پر اعیان میں۔ پس وجود ایک صفت عقلی ہے۔ مضاف کرتی ہے عقل کبھی تو اس کو ایسی چیز کی طرف جو خارج میں موجود ہے اور کبھی ایسی شے کی طرف جو ذہن میں ہے۔ اور کبھی حکم مطلق کرتی ہے (یعنی تفسیر قید خارج اور ذہن کے جس کی (یعنی جس حکم کی) نسبت برابر ہے جو خارج اور ذہن کی طرف۔ اور وجوب اور امکان اور انتساب اور اس کے مثل یہ سب کے سب اس میں قبیل است میں اور حسب ذہن کا آگے یہ تفسیر جو ہم نے بیان کر دیا ہے تو بالکل ہو گیا ہے۔ پس پراکھوں نے اپنے امر کی بجائی تھی اگرچہ ان

۱۲۔ ان کو یعنی حقیقت اور ذات وغیرہ۔ ۱۲۔

۱۳۔ حال علم کے یہ ہے کہ جس کے ذہن کے علم الہیات کی بنا وجود پر کیا ہے۔ اور وجود کا جوہر اعتبار عقلی جوہر است ہو گیا تو ان کا تمام علم الہیات بقدر کلی فلسفہ وجود اعلیٰ ہو گیا۔ اس لئے کہ فلسفہ میں شرط کافی الامور کی ہے۔ اور وجود ذہن میں نہیں ہے۔ ۱۲۔

اور وہ سے وہی اولیٰ ہے جو لوگ سمجھتے ہیں اور اگر مشائیوں کے نزدیک وجود کے کوئی اور
مفہم ہوں جو مفہوم عوام الناس کے علاوہ ہے اور جس پر برہان قائم کی گئی ہے تو شاکہ
اکایان اپنے دعوؤں میں کہ وجود اظہار اشیاء ہے اُس میں وہ متہم ہیں۔ یعنی یہ کہنا
اُن کا غلط ہے کہ وجود اظہار اشیاء ہے اور اُس کی قرینہ کسی اور شے سے جائز
نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو اظہار اشیاء ہے وہ وجود تو ایک امر اعتباری عقلی ہے
جس کو سب سمجھتے ہیں جس کا خارج میں موجود ہونا محال ہے۔ کجایہ کہ کسی شے
کی حقیقت وجود میں یا اُس کے جز میں ہو۔ اور وہ اُس وجود کے بارے میں نہیں
کہتے۔ اور جس وجود کے بارے میں کہتے ہیں وہ غیر مفہوم ہے پس اُن کی بات قابل
سماعت نہیں ہے۔ بہت سے صاحبانِ مباحث بیان کریں جو کچھ اُن کے دل میں
ہے۔ اور اپنے کافی الفہم کو ثابت کریں تاکہ اُس کی سماعت یا فساد سمجھا جاسکے اور
معلوم ہو کہ وحدت (اور وہ تعقل ہے ہویت کے عدم انقسام کا) کے بھی یہی مفہم نہیں
ہیں کہ وہ زائد ہے شے پر یعنی ان میں۔ ورنہ وحدت ایک شے ہوگی نہ اشیاء (کو نہ کہ
مفروض ہے کہ وہ ایک شے، واحد ہے۔ موجودات سے کہ ثابت ہے اپنے
موصوفات کے لئے پس اُس کے لئے بھی وحدت ہے۔ یہ کلام واحد وہی ہے جس کے
لئے وحدت ہو۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک ہے اور بہت سے ایک ہیں۔ جیسے
کہا جاتا ہے شے ہے اور بہت سی شے ہیں۔ وحدت اور کثرت دونوں عارض جو
ہیں باہمت وحدت کو اہل اذہان کہا جاتا ہے ایک وحدت اور بہت سی وحدتیں جیسے
کہا جاتا ہے ایک شے اور بہت سے اشیاء۔ جب کہ واحد ایک وحدت رکھتا ہے۔
اور بہت سے واحد (احاد) بہت سی وحدتیں لکھتے ہیں۔ استعمال کیا جاتا ہے واحد
اور احاد کا بدلے میں وحدت اور وحدات کے۔ کیونکہ ان دونوں میں تلامز ہے۔
پس اگر باہمت اور وحدت یہ وہ نزاع و چیزیں ہیں یعنی ایک تو وحدت

خدا کی یہ نگرانی و مداخلت ہونا فریضہ ہمس کے موجود ہونے کی جیب و دوسرے موجود ہی نہیں تو اس میں کسی شے کا ہونا کچھ شے کی رکت کی تفسیر نہ ہو۔

۱۷۔ یعنی اس ماہیت کی ایک وحدت ہے اور اُس وحدت کی ایک فصاحت ہے اور یہ وحدت کی وحدت کی وحدت اَلَمْ جَبَّارٌ ۱۷۔

دوسری وہ ماہیت جس کو وحدت عارض ہو تو اُن میں ہر ایک کی ایک وحدت ہوئی اور اُس سے محالات لازم آتے ہیں۔ اُن میں سے محال (۱) ایک یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ وہ دو ہیں تو ماہیت بغیر وحدت کے ایک وحدت رکھتی ہے اور اس کی طرف احوال مجموعہ کے ساتھ غیر نہایت تک اور اُن میں سے محال (۲) اگر وحدت کو وحدت سے جو جمع کر کے کا کلام اُس کی وحدت کی طرف۔ پس مجتمع ہو جائیں گی صفات منفردہ غیر نہایت تک اور یہ ظاہر ہے زیادہ بسط اور تقریر کی ضرورت نہیں ہے اور جب وحدت کا یہ محال ہے۔ یعنی وحدت ایک امر عقلی اعتباری ہے۔ فقط پس کثرت بھی عقلی نہ ہوگی کیونکہ وہ مرکب ہے وحدت سے اور جب عدد ایک کثرت ہے جو احوال و حالات سے پیدا ہوتی ہے (غرض مصنفؒ کی یہی تھی کہ اعداد کو امور اعتباریہ نہ کہتے کیونکہ اس لیے مصنفؒ نے کثرت کو عدد سے تعریف کیا۔ اور یہ کہا۔ جو

بہ عدد بھی امر عقلی ہے۔ کیونکہ عدد جب آحاد (اکائیوں) سے بنتا ہے اور ہر عدد سے ہر واحد عقلی ہے پس واجب ہے کہ عدد بھی ایسا ہی ہو۔ جیسے بیان ہر یک کے ہر واحد ایک یعنی جو قائم ہے نفس کے ساتھ جس سے پہچان ہوتی ہے قلیل کثیر اور یہ اعداد نفس کی۔ جو

وجہ دیگر اس بیان میں کہ عدد ایک امر عقلی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ چار اگر فرض ہے جو قائم ہو انسان کو مثلاً پس یہ چار ہر ایک شخص میں ہے اُن چار شخصوں سے چار پورا اور ایسا نہیں ہے۔ ورنہ ہر شخص چار ہوتا۔ یا چاروں سے ہر ایک میں ایک حصہ چار ہوتا۔ اور یہ حصہ ظاہر ہے کہ اور کچھ نہیں ہو سکتا ہر ایک میں۔ مگر کائناتی جس کا کوئی وجہ خارج جس نہیں ہے مگر عقل میں ہے۔ پس مجموعہ چار ہوئے (اربعیت) کا بھی کوئی اور عقل نہیں ہے مگر عقل کیونکہ چار مرکب ہے اکائیوں سے وہ سب عقلی ہیں تو مجموعہ بھی عقلی ہوا۔ کیونکہ اس فرض کے ہر واحد کا ایک محل خارجی ہے۔ یعنی وہ شخص جس کے ساتھ وحدت قائم ہے نہ مجموعہ اُس کا۔ کیونکہ ہر واحد میں اربعیت نہیں ہے اور نہ اربعیت سے کچھ بھی پس اس فرض سے بھی سوئے عقل کے کوئی

لے۔ یعنی اگر محل خارجی شخص کو فرض کیا جائے تو وہ محال وحدت ہے۔ نہ کہ کچھ ایسے اربعیت۔

محل نہیں ہے۔ اور جب عدد اعتبار عقلی ٹھہرا۔ اور ظاہر ہے کہ زمین اگر ایک کہ جو مشرق میں ہو جمع کر کے دوسرے کے ساتھ جو مغرب میں ہے پھر ملاحظہ کر کے اثنینیت (دوئی) لہذا اعتبار کرنے والا اور ملاحظہ کرنے والا دونوں یا پاری یا زمین ہی ہے جسے انسان نے ایک جماعت کثیر دیکھی خواہ نوع واحد سے ہو خواہ نہ ہو اور ان میں سے تین یا چار یا پانچ جس بلطر طریقے افکار اور کثرت پر اجتماع کے ساتھ نظر کر کے کیونکہ اگر اجتماع تین یا چار یا پانچ میں سے تین وغیرہ نہ کرے اور زمین کا اعتبار عدد کا امور خارجہ کے نفس پر موقوف نہیں ہے اور امور خارجہ کی کثرت جو اعداد سے مجتمع ہو گا عدد کا اعتبار امور اعتبار یہ میں کھنچا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ نفس اعداد میں۔ اس اسی کی طرف متوجہ کرنے کا اشارہ کیا ہے۔ پھر اور ایسے جاتے ہیں اعداد اور کیا ہے اور اس اور اس کے وغیرہ اسی کے مثل کو معلوم ہو کہ کسی شے کا امکان اشدہم ہے اشدہم سے کے وجود پر کیونکہ ممکن پہلے ممکن ہوتے ہیں پھر موجود ہوتے ہیں اور یہ صحیح نہیں ہے کہ کہہ رہے ہیں موجود پہلے پھر ممکن ہوئے۔ اور امکان کا وقوع مختلف اشیاء میں ایک ہی مفہوم سے ہے۔ جو اور جو چیز اس طرح کی ہو کہ اس کا وقوع مختلفات میں یکساں ہو جو چیز ممکن شے ان مختلفات اشیاء سے نہیں ہو سکتی ازرو۔ ماہیت ورنہ کیوں دوسری شے اسی مفہوم سے واقع ہوتی بلکہ امکان ایک امر معقول ہے جو ان سب سے اکمل ہے۔ جو پھر یہ کہ امکان ماہیت کے لیے عرض ہے۔ کیونکہ اگر ذاتی ہوتا تو کیوں کہ ممکن ہوتا تعقل اس شے کا بغیر امکان کے۔ امکان سے ماہیت ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور چونکہ شے کا وصف اس چیز کے ساتھ قائم ہوتا ہے کہ چونکہ محال ہے اس لیے چیز سے ہوتا ہے۔ ہونا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو یا جو بذات خود قائم ہو کیونکہ محال ہے کہ اس کا وصف قائم بذات خود ہو گا نظریہ غیبی ہے جو کہ عدول کی شرط ہے کہ مال شائع ہو محل میں یعنی فی وصف کا ہونا ہونا سے ملا ہوا ہے اور جو قائم مستقل الیادوں کے ساتھ ہوا اس کا تا دخل غیر میں محال ہے (کیونکہ تا دخل الیاد لازم آتا ہے اور وہ محال ہے) کسی چیز میں دوسری چیز میں

۱۔ انسان پہلا درخت گھوٹا یا مسہ مختلفات میں ممکن۔ انسان پہلا درخت نہ گھوٹا نہ مسہ۔

۲۔ پہلے ایس چیز جو الیاد رکھتی ہے وہ دوسری میں کیوں کہ یہ ممکن ہے۔

شائع نہیں ہو سکتی۔ پس امکان کوئی شے قائم بذات خود نہیں ہے۔ نہیں تو وصف ماہیت کا اس سے محال ہوتا۔ اور نہ امکان واجب الوجود ہے۔ کیونکہ اگر وہ واجب الوجود ہوتا تو بذات خود قائم ہوتا اور اس کا محتاج نہ ہوتا کہ اس کو مضاف کریں دوسرے موضوع کی طرف۔ بکو

جب امکان نہ نفس ماہیت ہے نہ واجب الوجود ہے اور نہ شے قائم بذات خود ہے۔ بلکہ ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ پس ممکنات کی ماہیتوں پر ایمان میں زائد نہیں ہے۔ یعنی امکان خارج میں کوئی امر ثابت نہیں ہے۔ ورنہ امکان چاہیے کہ موجود ہو اور ممکن ہو۔ کیونکہ موجود خارجی کا حقد ہے۔ واجب اور ممکن میں۔ واجب نہیں ہے ممکن ہے۔ پس امکان کے امکان کا عقل قبل اس کے وجود کے ہو گا۔ یعنی وجود امکان کیونکہ جو شے پہلے ممکن نہ ہو وہ موجود نہیں ہو سکتی۔ بنا بر تقرر یہ استدلال سابق۔ پس امکان امکان انش وجود امکان نہیں ہے۔ کیونکہ امکان امکان سابق ہے وجود امکان پر اور جو چیز کس شے سے سابق ہو وہ اور مسبوق ایک شے نہیں ہو سکتی کیونکہ شے کا اپنی ذات کے پہلے ہونا متنع ہے۔ اور رجوع کرے گا کلام اسی طرح امکان امکان سے لے کر امکان امکان کی طرف الی ثبوت انتہایت اور یہ لیجا لیگا سلسلہ کی طرف جس کے احاد کا اجتماع ترتیب کے ساتھ متنع ہے۔ پس امکان اور اس کے دونوں قسم یعنی (اتناع و وجوب) امور عقلیہ میں جو داعل ہوتے ہیں عقل میں ان تصوروں سے جن کا اسناد وجود خارجی کی طرف ہوتا ہے۔ اور وہ تصورات خارج میں موجود نہیں ہیں۔ اگرچہ عقلاً زمانہ میں اس چیز پر جو ان سے متصف ہو۔ بکو

ایسے ہی وجوب بھی زائد نہیں ہے خارج میں ماہیت واجب پر۔ بلکہ وجوب بھی امر اعتباری ہے۔ کیونکہ وجوب نہضت ہے وجود کی کہا جاتا ہے وجوب واجب جیسے کہا جاتا ہے۔ وجود ممکن پس اگر زائد ہو وجوب وجود پر (جیسے خصم یعنی مشائی کہتا ہے) اور بذات خود قائم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایک صفت ہے جو اپنے تقرر کے لئے وصف کی محتاج ہے۔ پس وجوب ممکن ہوا۔ (کیونکہ ممکن غیر کا محتاج ہوتا ہے) اور جب وجوب ممکن ہوا اور ہر ممکن کا وجوب غیر سے ہوتا ہے۔ اور امکان بذات خود۔ بکو

لہذا وہ واجب بھی ہو اور ممکن بھی تو پہلے کا فراہم ہونا اس کے امکانات اور وجوہات کا مترتب ہونے کے بغیر نہایت تک۔ کیونکہ ہر وجوب و امکان ممکن ہے مع اس امر کے کہ ہر ممکن کے لئے وجوب و امکان ہے۔ پس لازم آئے گا ایک سلسلہ غیر متناہی مع ترتیب و معیت۔ اور تم کو اس کا محال ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ اور وجوب شے کا تیل شے کے ہر تیل ہے۔ لہذا وجوب شے نہیں ہے۔ یعنی وجوب کسی شے کا نفس شے نہیں ہوتا۔ کیونکہ جو چیز سے پہلے ہو وہ چیز ہے۔ شے کیوں کہ جو چیز ہے۔ ہو وہ وجوب پہلے تھا۔ کیونکہ پہلے شے واجب ہوتی ہے۔ پھر موجود ہوتی ہے۔ اور پہلے موجود ہو کر کے پھر واجب نہیں ہوتی جو تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ جب تک واجب نہ ہو موجود نہ ہوگی۔ پھر وجود کا وجوب ہوتا ہے۔ خواہ یہ وجوب بالذات ہو خواہ بالغایر اور وجوب کا وجود ہے (یعنی خصم کے نزدیک) پس وجوب بالذات ایک دوسرا وجوب ہو گا اس کے موجود ممکن ہونے کے سبب سے مع اس امر کہ جب تک واجب نہ ہو موجود نہیں ہو سکتا اس طرح لازم آتا ہے ایک اور سلسلہ وجود کے مکرر ہونے سے وجوب پر اور وجوب کے مکرر ہونے سے وجوب کے بغیر متناہی طور سے۔ اور یہ سلسلہ مرکب ہے مترتب وجوہات جو ایک ساتھ ہوتی ہیں۔ اور یہ متقنع ہے۔ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔

جب تم کو یہ معلوم ہوا تو اس پر سمجھو کہ نوع کی دو قسمیں ہیں۔ بسیط اور مرکب۔ اگر نوع اس طرح حاصل ہو جائے گی میں متناہی ذاتیات سے ذہن میں ہوں اور اس کے ساتھ ہی خارج میں بھی غیریت رکھتے ہوں یعنی ذاتیات سے ہر ایک کی ساخت دوسرے کی ساخت سے جدا ہو خارج میں تو یہ نوع مرکب خارجی ہے۔ جیسے نباتات کہ وہ شریک ہے جسمیت میں جماد۔ کہ ساتھ اور غیر ہے جماد سے نمونیں۔ کیونکہ اس کا جسم ہونا خارج میں ایک جدا گانہ ساخت ہے اس کے نفس نامید رکھتے سے خارج میں۔ کیونکہ اگر دونوں ساختیں ایک ہی ہوتیں تو نفس نامید کے زوال کے بعد جسم کا باقی رہنا متقنع ہوتا اور تالی باطل ہے جس کی

یعنی ذہن متناہی نوع نہ ہو بلکہ ذاتیات سے کہ وہ عند الذہن ایک دوسرے سے غیریت رکھتے ہوں۔ ۱۲۔

شہادت سے (یعنی نفس نامید کی فنا کے بعد جسم باقی رہتا ہے) اسی لئے کہتے ہیں کہ نبات پہلے جسم بنایا گیا اور پھر نبات (روئیدگی) بنائی گئی۔ پھر اور اگر ذاتیات خارج میں متغائر نہ ہوں بلکہ ہر ذاتی کی ساخت خارج میں بعینہ دوسرے کی ساخت ہو تو وہ نوع البسیط خارجی ہے۔ اگرچہ مرکب ذہنی ہو۔ مرکب ہے ذاتیات سے نزدیک مشائین کے اور مرکب ہے عرضیات سے نزدیک مصنف کے۔ موافق قول مصنف کے اس کے بعد اور صورت سیاہی کی عقل میں مثل اس کی صورت کے ہے جس میں یعنی وہ بسیط ہے عقلاً۔ اور یہ واجب نہیں ہے کہ جو کچھ ذہن میں ہو وہ مطابق ہو عین (یعنی خارج) سے الا جب کہ امور خارجیہ پر حکم کیا جائے امور خارجیہ سے۔ اور ہر چیز جو محمول ہو کسی چیز پر وہ اس لئے محمول ہو کہ مطابق صورت عینی کے ہے۔ مثلاً جزئییت حمل کی جاتی ہے زید پر اور اسی طرح حقیقت من حیث حقیقت اور یہ دونوں نہ اس کی ذات کی صورتیں ہیں اور نہ کوئی نسبت ہے۔ اس کے صفات سے۔ بلکہ یہ دونوں اس کی ایسی صفتیں ہیں جو سوا ذہن کے کہیں نہیں موجود ہیں۔ اور یہی حال جنس اور فصل کا ہے۔ ان دونوں کے جزو اہیت ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان دونوں سے اس کی حدیث ہے۔ پس وہ محدود پر حمل کی جاتی ہیں اور محدود پر حمل نہیں کی جاتیں۔ کیونکہ کسی شے کا جزو حقیقی اس شے پر محمول نہیں ہوتا۔ اور یہ مثل سیاہی کے ہے کہ وہ شریک ہے سفیدی کا رنگ ہونے میں اور مینر ہے سفیدی سے قابضیت بصر میں۔ پس سیاہی کا اعیان میں رنگ بنانا (جعل) بعینہ اس کا اعیان میں سیاہ بنانا ہے۔ کیونکہ دونوں کا وجود ایک ہے۔ اگر دونوں جعل (ساختیں) جدا گانہ ہوتیں تو ممکن ہوتا باقی رہنا رنگ کا بغیر سیاہی کے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ اگر سیاہی نہ موجود ہو تو رنگ بھی موجود نہ رہے۔ اور جب تک رنگ ہے تو وہ سیاہ بھی ہے۔ اور یہ بھی احتمال نہیں ہے کہ رنگ رہے

۱۔ قابضیت بصر و کنا نگاہ کا سیاہ قابض بصر ہے۔ ۱۲۔

۲۔ جعل یعنی بنانا یا بنوٹ فارسی ساخت۔ ساختن سے۔ ۱۲۔

۳۔ یعنی مجرد رنگ جو سیاہ ہونے سفید نہ زرد نہ اور کوئی رنگ خارج میں اس کا موجود ہونا محال ہے۔ ۱۲۔

اور سیاہی نہ رہے۔ بلکہ کوئی اور رنگ ہو جائے سوئے اُس رنگ کے کیونکہ محال ہے کہ السلاج (بدائی) ہو اُس فصل کا اور بجائے اور فصل یا نہ لے کوئی فصل بھی (محض رنگ باقی ہے) فصل سے مجرد ہو کے۔ اور اسی لئے نہیں کہتے کہ سیاہی جنگلی رنگ پھر بن گئی سیاہی۔ جیسے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ یہ شے سیاہ بن گئی۔ پھر رنگ بن گئی۔ بلکہ ایک ہی شے کا جعل خارج میں کہا جاتا ہے۔ لہذا انواع مرکبہ کے اجناس اور فصول خارج میں جدا جدا ممیز ہوتے ہیں۔ اس منہ سے وجود اُس چیز کا جو جنس کا مصداق ہو مثل جسم کے اُس وجود سے مغائر ہے جو فصل کا مصداق ہو یعنی نفس نامید سے بخلاف بسیط کے آپس میں وجودات اُن کے اجناس کے نہ مغائر ہیں اُس شے بسیط کے وجودات سے اور نہ اُس کے فصول کے وجودات سے۔ گو کہ مغائر ہو عقل میں اور عقلاً مرکب ہو کیونکہ ترکیب ذہنی حاصل ہوتی ہے تصور کی تکرار سے عموم خاص میں اس لئے کہ بیاض اور سواد مشابہ ہیں لونیت میں اور اُن میں قابضیت ہے۔ اور افریق بصر سے۔ اور اس لئے کہ ممکن ہے تصور کیا جائے سیاہی (سواد) کا نہ مشیت سے کہ وہ رنگ ہے۔ اور یہ (تعمون) عام ہے۔ اور اس مشیت سے کہ وہ قابض بصر ہے اور یہ (تصور) خاص ہے۔ پس جب دوبار آئے دو تصور اور قید لگائی عام کے ساتھ خاص کی لازم ہوئی ترکیب ذہن میں اگرچہ بسیط ہو خارج میں۔ پس سواد بالکل مجرّب ہے۔ اور اسی طرح بیاض اور اُن میں سے کسی ایک کی ذات میں ایسی چیز نہیں ہے جو مطابق ہو دوسرے کی ذات کی کسی شے سے جس میں۔ بلکہ عقل میں۔ اور نوع بسیط خارجی کی طرف مصنّف نے اشارہ کیا ہے۔)

معلوم ہو کہ لونیت سواد کی لینے لونیت اس لون خاص کی کہ وہ نوع بسیط ہے نہیں ہے لونیت مع کسی دوسری شے لینے قابضیت بصر کے مثلاً بعض نسخوں میں ہے نہیں ہے دوسری چیز سواد کے ایمان میں۔ اُس کا لون بنایا جانا بعینہ اُس کا

۱۵۔ سلج کے معنی پرست باز کردن کمال کھینا۔ ان سلاج کمال کھینے جانا محاورہ عرب ہے۔ السلاج الحیت من جلدہا۔ سانپ نے کھینچ لی جھاڑی۔ فلسفہ میں کسی چیز کا کسی سے جدا ہونا ایسی چیز جو اُس کے ساتھ پیوستہ تھی۔ ۱۲۔ ۱۵۔ لینے سواد لون + قابضیت بصر خارج میں کوئی شے نہیں ہے۔ بلکہ محض سواد ہے۔ ۱۲۔

سواد بنایا جاتا ہے (دو جعل نہیں ہیں ایک ہی جعل ہے) یعنی لون اور سواد کا وجود دونوں کا ایک ہی ہے۔ کیونکہ اگر لونیت کا ایک وجود ہو اور خاص سواد کا ایک اور وجود ہو تو جائز ہو گا لاحق ہونا ہر خصوصیت کا جیسا اتفاق پڑے۔ یعنی جو چیز چاہے لونیت کے ساتھ ہو جب کہ کوئی خصوصیت لینے مثلاً قابضیت بصر لونیت کی شرط نہیں ہے۔ نہیں تو کیوں ممکن ہوتا اُس رنگ کا ضد مثلاً تفریق بصر بیاض کی اور اس کے سیاہ اور کسی رنگ کی جیسے محضت (سرخ) اور مثل اُس کے اور جو رنگ پہلے کے مخالف ہو۔ اور یہی مراد ہے مصنف نے اس قول سے اور مخالف اُس کے۔ اور جب کوئی ایک خصوصیت ان کے وجود کی شرط نہیں ہے۔ باوجود اس بات کے کہ اُس کا وجود خصوصیات کے وجود سے جدا ہے پس جائز ہو گا تعاقب۔ یعنی پلے درپلے آئے ملنا خصوصیات کا لونیت کے ساتھ اس طرح کہ باقی رہے لونیت اور فنا ہو جائے سیاہی اور لمبائے اُس سے سفیدی۔ جیسے ہیونی باقی رہتا ہے۔ اور صورت رائے ہو جاتی ہے مثلاً ہوائیت اور دوسرے لمبائی۔ ہے۔ مثلاً مائیت اور تالی باطل ہے پس مقدم بھی اُس کے مثل باطل ہے۔ پس ذاتیات انواع بسیط کے خارج میں ایک ہی شے ہے۔ نہ اُس میں دو جعل ہیں نہ دو وجود ہیں۔ پس نوع بسیط خارج میں شے واحد ہے۔ اُس کے ذاتیات جدا گانہ ایک دوسرے کے غیر نہیں ہیں ایمان میں اگرچہ مفہوم عقلی میں مغایرت ہو اور ذہن میں ترکیب ہو۔ دلیل اس بات پر کہ لونیت اعتبار عقلی ہے۔ جو زائد نہیں ہے اس کے انواع پر خارج میں مصنف کا یہ قول ہے۔ اور بھی اگر لونیت کا کوئی وجود مستقلاً ہوتا تو وہ ہیت ہوتا (یعنی عرض) کیونکہ بیض ہر ایسا موجود ہے جو طول کیے ہوئے (سایا ہوا ہو) دوسرے وجود میں اور اس میں کاہت پھیلا ہوا ہو (یعنی حلول سریانی ہو) پس لونیت اگر فرض کی جائے تو یہ ہیت

۱۵۔ یعنی رنگ کے لئے کسی خاص رنگ کی ضرورت نہیں ہے کہ سیاہ رنگ یا سرخ رنگ ہو ورنہ رنگ کا وجود نہ ہو گا۔ بلکہ ہر رنگ رنگ ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ حلول دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک طریانی۔ دوسرا سریانی۔ طریانی کی مثال قلم سطح کا غز پر سریانی یعنی کل اجزا میں سما جانا۔ جیسے سفیدی کا غز میں یا چولے میں۔ ۱۲۔

موجود ہوگی سواد میں۔ پس سواد چاہیے کہ موجود ہو اُس کے پہلے۔ کیونکہ حال محل کا محتاج ہوتا ہے نہ اس کے ساتھ یعنی لونیت اور سواد ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بنا براس فرض کے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس فرض سے سواد کا نام لون نہ ہوگا اور نہ لون اُس سے اعم ہوگا۔ اور یہ سب باطل ہے۔ یا لونیت سواد کے محل میں موجود ہوگی پس سواد دو عرض ہوئے۔ لون اور اُس کی فصل نہ ایک عرض۔ باوجودیکہ عقل حکم کرتی ہے کہ سواد ایک ہی شے محسوس ہے۔ اُس میں کثرۃ نہیں ہے۔ وہ عرض واحد ہے جو اجسام کے ساتھ قائم ہے۔ پس اون نفس سواد ہے۔ اعیان میں اور زائد ہے سواد پر ذہن میں۔

اضافات بھی اعتبارات عقلیہ ہیں۔ یعنی اُن کا کوئی وجود اعیان میں نہیں ہے۔ کیونکہ مثلاً اخوت (برادری) اگر نہیت ہو کسی شخص میں یعنی عرض موجود ہو کسی شخص مثلاً زید میں تو اُس کو ایک اضافت ہو۔ ایک دوسرے شخص کی طرف مثلاً عمر و اخوت چونکہ مقولہ اضافت سے ہے تو ضرور ہے کہ دو شخصوں میں ہو یا دوسے زیادہ شخصوں میں اور ایک اضافت ہو اُس کو اپنے محل سے یعنی شخص زید سے پس دو اضافتیں ہوئیں ایک دوسرے سے علحدہ۔ کیونکہ متضائفتین جدا جدا ہیں۔ اضافت اصلیت سے یہ دونوں ضرورۃً جدا گانہ ہیں۔ کیونکہ اگر اضافت اصلیت سے ایک ہی ذات فرض کریں۔ اور اضافتیں دو ہوں دو جدا گانہ شخصوں کی طرف اور دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں پس کیونکر ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں اضافتیں بعینہ اضافت اصلی ہوں۔ لہذا معلوم ہوا کہ دونوں اضافتوں سے ہر ایک جدا گانہ موجود ہے۔ اضافت اصلیت سے پھر وہ اضافت جو اُس اضافت کو اپنے محل سے ہے۔ کلام اُس کی طرف رجوع کرے گا۔ کہ وہ ایک موجود ہے منجملہ موجودات جو غیر ہے اضافت سابقہ سے طرف اُس محل کے اور اضافتین مسلسل ہو جائیں گی بروہ متنع۔ کیونکہ وہ مترتب اور مجتمع ہیں ایک ساتھ اور یہ محال ہے اور یہ محال اس لیے لازم آیا کہ ہم نے اضافت کو خارج میں موجود فرض کیا تھا۔

اپس اضافتین اور وہ جن کا ذکر ہو چکا ہے یعنی لونیت وجوب امکان وحدت کثرت وجود وغیرہ یہ سب ملاحظات عقلیہ ہیں۔ کچھ

عدمیات یعنی عدم مقابل ملک مثلاً سکون یہ بھی امر عقلی ہے نہ عدم محض

اس لئے کہ اُن میں قید اور اضافت ہے طرف ملکات کے اور نہ اُس کی کوئی صورت اعیان

میں ہے۔ کیونکہ سکون مراد ہے حرکت کی نفی سے اُس چیز میں جو صلاحیت حرکت کی

رکھتی ہے۔ اور نفی کوئی امر ایسا نہیں ہے جو خارج میں متحقق ہو۔ لیکن ذہن اُس کا

تعقل کرتا ہے۔ اور امکان جو امر عدمی کی تعریف میں لیا جاتا ہے وہ بھی امر عقلی ہے۔

پس جو عدم مقابل ملکات کے ہیں وہ سب امور عقلیہ ہیں۔ کیونکہ وہ حاصل ہوئے

ہیں امور عقلیہ سے۔ اور اعتبارات ذہنی سے کوئی موجود خارجی نہیں حاصل ہو سکتا۔

جو ہریت ہمارے نزدیک نہیں ہے۔ مگر کمال ماہیت شے اس طور پر کہ

مستغنی ہو اپنے توام میں محل سے۔ اور مشائیوں نے جو ہر کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ

موجود جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ پس نفی کرنا موضوع کا (جو ہر سے) امر سلبی ہے۔

اُس کا کوئی وجود خارج میں نہیں ہے اور موجودیت عرضی ہے۔ کیونکہ وہ امر

اعتباری عرضی ہے۔ پس اگر مشائیوں کی طرف سے جواب دینے والا کہے کہ۔

جو ہریت ایک اور امر موجود ہے جس کی شرح اور اثبات منافع

کو دشوار ہے۔ کچھ

جو ہریت کی تعریف جو مشائیوں نے کی ہے نہ وہ حدتام سے نہ رسم

ہے۔ بلکہ رسم ناقص ہے۔ پس جب مشائیوں سے سوال کیا جاتا ہے کہ

اس دوسرے امر یعنی جو ہریت کی شرح کر دو تو اُس کے لئے اُس کی شرح اور

اثبات دشوار ہو جاتا ہے۔ اور شائع کہتے ہیں یہ پہلی بے قاعدگی نہیں ہے

۱۔ مصنف نے مشائیوں کی طرف سے جواب دینے والے کو ذاب عنہم کہا ہے یعنی اُن کی

طرف سے دفع کرنے والا۔ شائع فرماتے ہیں کہ ذاب وہی لفظ جس سے ذاباب یعنی کھنٹی ہے جس کا

اصلیت ذاب آب ہے یعنی دفع کیا تو پھر پٹ کے آگئی۔ یہاں یہ اشارہ لطیف ہے کہ جو جواب مشائیوں کی

طرف سے دیا جاتا ہے وہ پھر پٹ پڑتا ہے۔ یعنی اُس سے مشائیوں پر لازم قائم ہوتا ہے۔ ۱۲۔

جو واقع ہوئی ہے۔ اس لئے کہ مشاہدوں کی عبادت ہے کہ وہ اکثر حقائق معلوم کو یہ سبب
 اکثر الزامات کے جن کا جواب دشوار ہوتا ہے مجہول بنا دیتے ہیں۔ جیسے انھوں نے
 جوہر کے باب میں کیا۔ اور دوسری چیزوں میں اس کو اعتبار کیا۔ پس اگر جوہریت
 ایک دوسرا امر ہے جو جسم میں موجود ہے تو جوہریت کا وجود کسی موضوع میں نہیں
 ہے۔ پس جوہریت موضوع ہے جوہریت سے اور رجوع کرے گا کلام جوہریت
 کی جوہریت کی طرف۔ کیونکہ وہ ایک اور جوہریت ہے جو زائد ہے جوہریت پر
 پس تسلسل ہو جائے گا یعنی جوہریت مترتب ایک ساتھ الی غیر النہایت موجود
 ہوئی اور یہ محال ہے۔ پس جوہریت ایمان میں زائد نہیں ہے۔ کیونکہ جب تمام
 صفات کی جتنی موضوعات وصف کیے جاتے ہیں دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک
 صفت عینی۔ اور اس کی ایک صورت عقل میں ہوتی ہے۔ جیسے سیاہی اور سفیدی
 اور حرکت۔ دوسری وہ صفت کہ اس کا وجود عینی نہیں ہے۔ مگر نفس وجود اس کا ذہن
 میں ہے۔ اور ذہن کے علاوہ کہیں اس کا وجود نہیں ہے۔ اس کا ذہن میں ہونا
 اس مرتبہ میں ہے جیسے اس کے غیر کا ہونا ایمان میں جیسے امکان و جوہریت
 ولوئیت و وجود اور اس کے سوا اور جن کا ذکر کر چکے ہیں۔ جیسے وحدت اور عدد
 جو وحدات کے جمع ہونے سے بنتا ہے۔ اور اعدام ملکات۔ جو
 جب کسی شے کا وجود ذہن کے خارج میں ہو تو چاہیے کہ ذہن میں جو اس کا
 (تصور) ہے وہ مطابق موجود خارجی کے ہوتا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ ذہن میں اس کا تصور
 ہے۔ اور جس کا وجود ذہن میں ہے فقط ذہن سے خارج اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا
 کہ ذہن اس کی مطابقت کرے۔

محمولات اس حیثیت سے کہ وہ محمولات ہیں وہ ذہنی ہیں اس لئے کہ وہ

۱۔ اصل عبارت یہ ہے۔ لیس ہذا اول قارورۃ کسرت فی الاسلام۔ یعنی یہ پہلا شیشہ نہیں جو اسلام میں توڑا
 گیا ہے۔۔ ایک ضرب المثل ہے اس موقع پر کہتے ہیں جب کوئی امر خلاف کئی بار ہوا ہو۔ ۱۲۔
 ۲۔ صفت کی دو قسمیں ہیں۔ صفت عینی جیسے سفیدی سیاہی حرکت وغیرہ صفت ذہنی جیسے جوہریت ولوئیت
 اس کا وجود عینی یہی ہے کہ وہ ذہن میں موجود ہے۔ اور ذہن کے باہر کہیں نہیں ہے۔ ۱۲۔

حکایت ہیں۔ اور کلیات کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ موجود جو خارج میں ہے اُس کی ایک مشخص وحدت ہے اور ایک معین ہویت ہے جو اپنے نفس میں شرکت کو مانع ہے۔ اور جب محمولات اور ذہنی ہیں تو اُن کے موضوعات پرنس کرنے سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ خارج میں موجود ہوں اور جو ذہن میں ہے اُس سے مطابقت رکھتے ہوں۔ اس کو بھی تم سمجھ چکے ہو کہ جو چیز حل کی جائے کسی شے پر اُس کا حل صورت عینہ کی مطابقت کے سبب سے ہو۔ سو اس سیاہ امر یعنی ہے۔ کیونکہ اُس کی صورت خارج ذہن میں ہے۔ اور اسودیت (سیاہی) اعتبار عقلی ہے۔ کیونکہ سیاہی مراد ہے اُس شے سے جس سے سیاہ قائم ہے اسودیت مقوم ہے سواد کی جسمیت اور جوہریت اُس شے میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ اگر سواد بغیر جسم قائم ہو سکتا تو اسود کہتے (سواد نہ کہتے) پس سواد کوئی ایسی شے ہے جس کو دخل ہے اسودیت میں۔ اور اسودیت امر اعتباری عقلی ہے۔ اور جس کسی شے کو امر عقلی کے مفہوم میں دخل ہو وہ بھی اعتبار عقلی ہے۔ پس اسودیت کوئی شے نہیں ہے مگر امر عقلی فقط اگرچہ سواد ناما ایک وجود اعیان میں بھی ہے مگر صفات عقلیہ کا وجود اعیان میں نہیں ہے۔ مراد ذہن میں موجود ہیں جیسے امکان مثلاً جب اُس سے اشتقاق کر کے مشتق کو حمل کریں جیسے تم کہتے ہیں کل جسم ممکن ہیں پس ممکنیت اور امکان دونوں عقلی ہیں فقط (یعنی ان کے وجود سے خارج میں نہیں ہے) بخلاف اسودیت کے اگرچہ وہ محمول عقلی ہے اور سواد مشتق ہے اسودیت سے لیکن عینی ہے۔ اور سواد اکیلا نہیں حل کیا جاتا ہے جوہر پر نہیں کہا جاتا کہ جوہر سواد ہے۔ لیکن حل بالاشتقاق ہوتا ہے یا اصناف کے ساتھ

۱۵۔ یہاں ایک نہایت ہی عمدہ اصول بتایا گیا ہے طالب علم کو چاہیے کہ اُس کو خوب ذہن نشین کر لے کہ جو اشیا خارج میں موجود ہیں اور انسان اُن کو جانتا ہے تو انسان کے ذہن میں اُن کا تصور ضرور ہے کہ موجود ہو بخلاف ذہنیات کے کہ خارج میں اُن کے مطابق کسی شے کے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے مثلاً جوہریت اور جنسیت وغیرہ کے البتہ اگر وہ امر ذہنی انتزاعی ہے تو انتشار انتزاع ضرور ہے کہ خارج میں موجود ہو۔ ۱۲۔

۱۶۔ مکان مشتق بھی مثل امکان مصدر کے عقلی ہے بخلاف اسودیت کہ اُس سے مشتق ہے سواد اور وہ عینی ہے۔ اور مشتق عقلی ہے۔ ۱۲۔

جیسے اسود یا ذہ سواد (سیاہی والا) اور اگر صحیح ہوتا کیلئے سواد کا حاصل جو ہر پر ہرگز نہ صحیح ہوتا کہ جو ہر عرض نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا حاصل جو ہو اس پر ہوتا۔ نہ اس لئے صحیح ہوتا کہ محمولات سب کے سب ذہنی ہیں اس لئے کہ یہاں محمول یعنی سواد یعنی ہے جو اگر ہم کہیں کہ اس صورت میں یہ متنع ہے اعیان میں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ امتناع ماحصل ہے اعیان میں بلکہ وہ امر عقلی ہے کبھی اس کو ضم کرتے ہیں ایسی شے کے ساتھ جو ذہن میں ہے۔ اور کبھی ایسی شے کے ساتھ جو خارج میں موجود ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ متنع ہے ذہن یا عین میں۔ اور یہی حال اور اشیا کا ہے جو امتناع کے مثل ہیں۔ یعنی امکان وغیرہ جو صفات عقلیہ ہیں کہ ان سے مشقات نکلتے ہیں۔ جیسے موجود مظالم (تاریک) ساکن وغیرہ اس کا بھی وہی حکم ہے جو حکم متنع کا ہے یا ممکن کا ہے۔ یعنی مشتق اور مشتق منہ دونوں عقلی ہیں۔ بخلاف اسود کے کیونکہ مشتق اگرچہ عقلی ہے۔ لیکن مشتق منہ خارجی ہے۔ اور صدق اور کذب اس صورت میں محمول سے خارج کی مطابقت اور عدم مطابقت سے ہوتا ہے۔ مثلاً حبشی پر اطلاق سواد کا صحیح ہے۔ اور رومی پر جھوٹ ہے۔ اور پہلی قسم میں (جہاں مشتق اور مشتق منہ دونوں ذہنی ہیں) صدق مطابقت سے ذہن اور خارج کے نہیں ہوتا۔ کیونکہ خارج میں موجود ہی نہیں ہے۔ کہ ذہن سے مطابقت کی جائے۔ بلکہ صدق اس کا اس کے الحاق سے ہوتا ہے ایسی شے کے ساتھ جو خارج میں اس کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے سکون کا الحاق جسم سے مثلاً کیونکہ سکون عدم حرکت ہے ایسی شے سے جس کی شان سے حرکت ہو۔ اور ہم ایسی ہی شے ہے اور کذب اس کا الحاق سے ایسی چیز کے ساتھ جو جسم نہ ہو مثلاً سکون کو حمل کرنا نفس پر۔ کیونکہ یہ جھوٹ ہے۔ کیونکہ نفس کی شان سے حرکت نہیں ہے۔ پس تمام مقامات میں صدق اور کذب مطابقت اور عدم مطابقت سے نہیں ہوتا جیسے مشہور ہے۔ کیونکہ اعتبارات عقلیہ اس عموم

۱۵۔ یعنی یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ جو ہر عرض نہیں ہے اگر کل سواد کا جو ہر پر صحیح ہے مقصود یہ ہے کہ سواد کو جو ہر پر کل کرنے سے دو کلیہ ٹوٹ جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ جو ہر عرض نہیں ہے۔ اس لئے کہ سواد عرض ہے۔ اور جو ہر جو ہر ہے۔ دوسرا یہ کہ محمولات سب ذہنی ہوتے ہیں۔ حالانکہ سواد یعنی ہے۔ ۱۶۔

میں داخل نہیں۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ اس سے اکثر شبہ متقدمین کے کلام میں حل ہو جاتے ہیں۔ بلکہ متاخرین کے کلام میں بھی۔

اور اس قسم کے اشیا میں لینے اعتبارات عقلیہ میں غلط پیدا ہوتا ہے۔ جب امور ذہنی کے لئے وجود خارجی بالاستقلال مان لیا جاتا ہے۔

متاخرین کے اس دقیقہ میں غفلت کرنے سے اُن کے کلام میں اکثر غلطیاں ہو گئی ہیں تو ہم پہچنوائے دیتے ہیں تاکہ محل غلط کا سمجھ لیا جائے تاکہ طالب حقیقت ایسی غلطی میں نہ پڑے جس میں متاخرین پڑ گئے۔ جب تم کو معلوم ہوا کہ اشیا مذکورہ مثل امکان و لونیت اور جوہریت محمولات عقلیہ ہیں۔ ماہیات عینیہ کے اجزاء نہیں ہیں۔ اس لئے کہ جو چیز محض ذہنی ہے اُس کا کوئی وجود خارج میں نہیں ہوتا اور نہ وہ موجود خارجی کا جز ہوتی ہے۔

اگر کوئی شے محمول ذہنی ہو مثلاً بنسبت جو کسی شے پر محمول ہو سکتی ہے تو ہم کو یہ حق نہیں ہے کہ جس بہت سے چاہیں ملحق کریں یعنی بنسبت مثلاً محمول ہو سکتی ہے حیوان پر ہم کو یہ حق نہیں ہے کہ ہم چاہیں تو اس کو انسان سے ملحق کریں۔ اُس کا محل اُسی صورت میں صلاحت ہو گا جب اُس شے پر محمول ہو۔ جس پر اس کے محمول ہونے کی صلاحت ہے۔ اور کسی لمہریت پر ہو اُس کی صلاحت نہیں رکھتی اس کا محل جھوٹ ہو گا مثلاً بنسبت کا محل حیوان پر اور نوعیت کا محل انسان پر درست ہے۔ نہ کہ اس کا عکس کہ وہ جھوٹ ہے۔

اسی طرح وجود اور تمام اعتبارات ماہیات خارجیہ کے اجزاء نہیں ہیں۔ اور اُن کا صدق و کذب اسی طرح ہے کہ اُس کا الحاق خصوصیت کے ساتھ (جس ماہیت سے ہو سکتا ہے جو اُن کی صلاحت رکھتی ہو) تو وہ سچ ہو گا اور جو صلاحت نہیں رکھتی اُس سے الحاق جھوٹ ہو گا۔

فصل :- مشائیوں کے پیر و کہتے ہیں کہ عرضیت خارج ہے حقیقت سے اعراض کی۔ اور یہ صحیح ہے۔ کیونکہ عرضیت بھی صفات عقلی سے ہے۔ کیونکہ مبربان سے ثابت ہوا کہ لونیت سوا کی لونیت مع کسی اور کسی اور چیز کے خارج میں موجود نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ ہم عرضیت کو لونیت کے بدلے رکھیں اور کھیں کہ عرضیت سوا کی عرضیت مع کسی دوسری شے کے خارج میں نہیں ہے۔ اور بعض مشائیوں نے

اس طرح استدلال کیا ہے کہ عرضیت خارج ہے اعراض کی حقیقت سے۔ کیونکہ انسان کبھی ایک شے کا تعقل کرتا ہے۔ اور اُس کی عرضیت میں شک کرتا ہے۔ اگر عرضیت داخل ہوتی اعراض میں تو ایسا ممکن نہ تھا کیونکہ محال ہے تعقل کل کا بغیر تعقل جز کے۔ مشائیوں نے اسی طرح جوہریت پر کیوں نہ حکم کیا کہ جوہریت خارج ہے جوہر کی حقیقت سے کیونکہ یہ دلیل بعینہ اس میں بھی جاری ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے تعقل شے کا مع شک کے جوہریت میں اُس شے کی۔

اگر کہا جائے کہ ہم نسیم نہیں کرتے کہ تعقل شے کا اُس چیز کی جوہریت کے شک کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ تو اعراض میں ممکن ہے نہ جوہر میں تو جواب دیا جائیگا جب تم نے نسیم کر لیا کہ انسان تعقل کر سکتا ہے ایک شے کا مع شک کے اُس کی عرضیت میں لیکن جس شخص نے شک کیا کسی شے کی عرضیت میں وہ ضرور شک کرتا ہے اُس کی جوہریت میں (کیونکہ جوہر کا انحصار جوہر اور عرض میں ہے) گویا ہم نے نسیم کر لیا کہ انسان کبھی تعقل کرتا ہے کسی شے کا اور اُس کے ساتھ ہی شک کرتا ہے اُس کی جوہریت میں مصنف اسی کا طرہ اشارہ کرتے ہیں۔

مشائینوں نے یہ سوچا کہ جب انسان نے کسی شے کی عرضیت میں شک

کیا تو اُس کی جوہریت میں شک کیا۔

سیاہی کا کیفیت ہونا بھی عرض ہے۔ اور یہ اعتبار عقلی ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے

کہ لونیت کیفیت مع کسی اور چیز کے نہیں ہے۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لون ذاتی ہے سوز کے لئے۔ اس لئے کہ پہلے تعقل ہوتا

ہے رنگ کا پھر تعقل ہوتا ہے سیاہی کا یہ حکم ہے۔ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ پہلے

ہم سیاہی کا تعقل کرتے ہیں۔ پھر اُس پر حکم کرتے ہیں کہ وہ رنگ ہے اور رنگ کیفیت ہے

ہم اس بیان میں کہ عرضیت حقیقت سے اعراض کی خارج ہے اُس کے

محتاج نہیں ہیں کہ یہ کہیں کہ انسان کبھی تعقل کسی شے کا کرتا ہے۔ اور اس کی عرضیت

سے فن مناظرہ کا اصطلاح کس مقدار کو جو بدیہی نہ ہو اُس کو بلا دلیل پیش کرنا گویا کہ وہ بدیہی یا سلم ہے

تسلیم کہا جاتا ہے۔ انگریزی میں اُس کو ڈاگم کہتے ہیں۔ ۱۲۔

میں شک کرتا ہے۔ یہ قول جلدی ہے۔ کیونکہ مشائیوں کا اس دلیل کو جاری کرنا اعتراض میں اور جو اہر میں نہ جاری کرنا باوجود کے کہ یہ دلیل بعینہ جو اہر میں بھی جاری ہو سکتی ہے جملہ محض ہے۔ اس باب میں جو کلام عمدہ ہے وہ گزر چکا ہے۔ بخ

حکومت دیگر:۔ مشائیوں نے اس بات کو ناگزیر کیا ہے یعنی اس کے موجب ہوئے کہ منجملہ اشیاء کسی شے کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ مشائیوں نے نہ احتیاج ایسا نہیں کہا ہے کہ کسی چیز کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اُن کے قاعدوں سے یہ شکل پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ جوہر (جسمانیت) کے فصول نامعلوم ہیں (بنا بر اُن کے مذہب کے) اُن پر اطلاع ممکن نہیں ہے۔ اور جوہریت کی تعریف امر سلبی سے کی ہے۔ اس تعریف سے حقیقت معلوم کی نہیں معلوم ہو سکتی۔ اور نفس اور مفارقات یعنی جوہر عقیدہ کے فصول اُن کے نزدیک مجہول ہیں جن پر اطلاع غیر ممکن ہے۔ جب تک ہم اس عالم (ناسوت) میں ہیں۔ اور نا حقیقت وغیرہ جن کو فصول کہا جاتا ہے وہ دراصل فصول نہیں ہیں۔ بلکہ لوازم فصول کے ہیں جو نامعلوم ہیں۔ بخ

عرض مثلاً سیاہی کی تعریف کی ہے ایک رنگ جو نگاہ کو جمع کرتا ہے۔ بس جمع بصر عرضی ہے۔ سوا کے لئے اُس کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ کم کو معلوم

۱۷۔ فن مناظرہ میں ایسی دلیل جس کی بنیاد مشہورات پر یا مسلمات پر کسی خاص فرقہ کے مبنی ہو اُس کو بدلی دلیل کہتے ہیں۔ بخلاف برہان کے جس کے مقدمات بدیہی اولیٰ ہوتے ہیں۔ کچھ اصطلاحاً حکم کو بھی بدلی کہتے ہیں۔ اور یہ لفظ کے لغوی معنی کے قریب تر ہے۔ ۱۲۔

۱۸۔ مصنف نے مشائیوں کے بعض دعوؤں کو بطور ایک حکم کے فیصلہ کیا ہے۔ اس لئے اس کو حکومت کہا ہے۔ ۱۲۔
۱۹۔ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ جوہر کی تعریف موجود لافی موضوع سلبی ہے۔ بلکہ دوری ہے۔ اس لئے کہ موضوع متعارف جوہر کے ہے۔ اور چونکہ علم تنافین کا ایک ہی ہوتا ہے۔ جو شخص فی موضوع کو جانتا ہے وہ بعینہ لافی موضوع کو جانتا ہے ایسی تعریف غیر مفید ہے۔ ۱۲۔

۲۰۔ ناسوت ولاہوت وجبروت و ملکوت۔ یہ الفاظ عربی اصل نہیں معلوم ہوتے بلکہ عبرانی سے ماخوذ ہیں درحقیقت یہ وجود کی یا موجودات کی حالتیں ہیں ناسوت ممکن سے اور باقی واجب سے متعلق ہیں۔ ۱۲۔

ہو چکا ہے کہ سیاہی لونیت مع کسی اور چیز کے نہیں ہے۔ یعنی جمع لہر اور لونیت کا حال تم کو معلوم ہو چکا کہ وہ امر اعتباری ذہنی ہے نارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ پس اجسام اور اعراض غیر متعلقہ میں تصور نہیں کیے جاسکتے کیونکہ ان کے فصول اصلاً متصور نہیں ہیں؛ و ہوا تمام چیزوں سے ظاہر تر ہے ان کے لئے اور اس کا حال تم کو معلوم ہو چکا کہ وہ امر اعتباری ہے ایمان میں اس کی ہوت نہیں ہے۔ اگر فرض کیا جائے ذاتیات سے تصور مابہتوں کا ہو سکتا ہے یعنی تعریف حدی سے تو اس کا یہ حال ہے جو ابھی بیان ہوا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فرض کریں کہ تصور مابہت کا لوازم سے ہو سکتا ہے۔ یعنی عرضیت سے یعنی وہ جس کو اصطلاح میں رسم کہتے ہیں۔ لوازم کے کبھی خصوصیات ہیں۔ اور ایسا ہی کلام ان میں بھی عائد ہو سکتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی شے موجود کو ہم پہچان نہیں سکتے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے۔ عائد ہونا کلام کا خصوصیات میں دور و تسلسل کی طرف اور اس سب سے یہ لازم آتا ہے کہ وجود میں کسی شے کی معرفت نہیں ہو سکتی۔ عقل سلیم کو اس نتیجہ کلام سے انکار ہے۔ اور وجود کی شہادت اس کے خلاف ہے۔ حق یہ ہے کہ سیاہی ایک شے بسیط ہے اور اس کا تعقل ہوتا ہے اور اس کا کوئی دوسرا جز نامعلوم نہیں ہے۔ اور جو شخص اس کا مشاہدہ نہ کر اس کو اس کی معرفت نہیں ہو سکتی جیسی وہ ہے۔ کیونکہ اس کے اجزاء بسیط نہیں ہیں کہ ان سے تعریف ہو سکے۔ اور لوازم سے تعریف کرنا غیر مفید ہے جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے اور جو اس کو مشاہدہ کرے وہ تعریف سے مستغنی ہے۔ کیونکہ اس کا تصور ضروری ہے جس لہر سے ادراک ہوتا ہے۔ اور اس کی صورت عقلی اسی کے مثل ہے جیسی اس کی صورت جس میں ہے۔ یعنی وہ بسیط ذہنی بھی ہے جس طرح وہ بسیط خارجی ہے۔ اور مرکب ذہنی نہیں کہ ذہنیت سے بنا ہوا ہو کہ اس کی تعریف اجزاء ذہنیہ سے کی جائے۔

۱۱۔ اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ مثالی قاعدہ سے نہ شناخت جوہر کی ہو سکتی ہے نہ اعراض کی۔ ۱۲۔

۱۳۔ یعنی یہ مان لینا کہ کسی شے کی حد ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ حد جنس و فصل سے ہوتی ہے۔ اور فصول معلوم ہیں اور رسم لوازم یعنی اعراض سے ہوتی ہے اور اس کے خصوصیات بھی مجہول ہیں پس نہ ممکن ہے نہ رسم۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہم کسی شے کا علم حاصل ہی نہیں کر سکتے۔ ۱۴۔

پس سیاہی اور سفیدی بلکہ سب رنگ اور آوازیں اور شکلیں اور مزے اور بوئیں اور کل محسوسات بسیط ہیں۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے۔ اپنے اس قول میں پس ایسی چیزوں کی معرفت ضروری ہے۔ نہیں ممکن کہ کسی شے سے اُن کی تعریف کی جائے۔ اسی لئے کہا مصنفؒ نے اُن کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ اور جن کی تعریف ممکن ہے وہ مرکب حقیقتیں ہیں جو بسیط حقیقتوں سے بنی ہوئی ہیں۔ کیونکہ جو شخص بسیط چیزوں کو الگ الگ تصور کر سکتا ہے وہ اگر کسی جگہ مجتمع ہو جائیں تو اس مجموعہ کو بھی تصور کر کے گا پس بساط کی معرفت انھیں کی ذاتوں سے ہوتی ہے اور معرفت مرکبات کی اُن کے ذاتیات سے ہوتی ہے۔ مثل معرفت سفیدی کی۔ وہ ایک جسم کشیف ہے جو رنگا ہوا ہے سفیدی سے اور معرفت ذاتی ہے۔ بخلاف معرفت عرضی کے۔ جو بذریعہ احوال اور افعال اور صفات کے ہوتی ہے۔ مثل معرفت انسان کے اُس کی صورت اور رنگ اور شکل سے یا کتابت اور صفت سے اور معرفت جسم کی اُس کی سفیدی اور سیاہی سے یا مزے یا بو وغیرہ سے اور یہ مراد ہے مصنفؒ کے اس قول سے بلکہ کبھی معرفت ہوتی ہے مرکب حقیقتوں کی بسیط حقیقتوں سے جیسے کوئی بسیط حقیقتوں کو جدا جدا جانتا ہو تو پھر اگر وہ کسی جگہ اُن کا اجتماع ہو جائے تو اس مجموعہ کو بھی جان لے گا۔ معلوم ہو کہ وہ مقولات جن کو مشائخ نے لکھا ہے انہیں نسخوں میں ہے مجدد یعنی غلطیہ کیا ہے یا تقسیم کیا ہے یعنی جوہر اور کیفیت اور ائین اور متیٰ اور وضع اور ملک و اضافت اور فعل و انفعال (سب مل کے دس) یہ سب کے سب اعتبارات عقلیہ ہیں مقولیت کی حیثیت سے۔ اور محمولیت کی حیثیت سے۔ جیسے پہلے سمجھ چکے ہو کہ محمولات علیہ سب اعتبارات عقلیہ ہیں۔ اور مقولات محمولات علیہ ہیں۔ لہذا اعتبارات عقلیہ ہیں۔ اور بعض ان مقولات سے مشتق منہ ہیں۔ یعنی وہ بسیط جس سے اخذ کیا گیا ہے محمول ہے اُس کی خصوصیت کی وجہ سے یہ بھی صفت عقلی ہے مثل مضاف کے۔ کیونکہ اب (باپ) اور اخ (بھائی) گو کہ یہ دونوں اعتبار عقلی ہیں کیونکہ یہ محمول کل ہیں۔ تو ابوت اور اخوت جو ان سے مشتق ہیں وہ بھی عقلی ہیں۔ بخلاف اسود (سیاہ) کے گو کہ وہ محمول ذہنی ہے اور اعتبار عقلی ہے لیکن سیاہی عینی ہے۔ بنا بر بیان سابق کے۔ اور اعداد اپنی خصوصیت کی وجہ سے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یعنی وہ

بسبب جس سے اعداد لینے گئے ہیں۔ یعنی وحدت اعتبار عقلی ہے۔ اور وہ سب جن میں اضافت داخل ہے وہ بھی (یعنی این و تنی و ملک و وضع) صفات عقلیہ ہیں۔ کیونکہ اضافت ان سے عام ہے۔ اور وہ بھی ایسی ہی ہے۔

مقولات وہ ہیں جو فی نفسہ صفت عینی ہیں۔ لیکن داخل ہونا ان مقولات کے تحت میں کسی اعتبار عقلی سے ہے۔ جیسے جو مثلاً اور سیات ہی ان دونوں کا کیفیت ہونا امر عقلی ہے۔ اُس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک ہئیت ہے جو ثابت ہے اس طرح اور اس طرح اگرچہ وہ دونوں حقیقتیں بذات خود ہیں جن کا تحقق اعیان میں ہے۔ اور اگر کسی شے کا اس یا کیفیت ہونا یا اُس کے مثل مثلاً اُس کا اضافت وغیرہ ہونا دوسرا موجود ہوتا تو کلام عود کرتا تسلسل کی طرف بموجب بیان گذشتہ کے۔ ایسا تسلسل جو متنع ہے یعنی ترتیب وار موجود ہونا ایک ساتھ وجود خارجی میں الے غیر النہایت۔

حکومت دیگر: حکمائے مشائخ کہتے ہیں کہ جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے اور حکمائے اقدمین یعنی اشراقین کہتے ہیں کہ جسم مقدار ہے جو ابعاد ثلثہ کو قبول کرتی ہے۔ اس تنازع کا فیصلہ۔

مشائی کہتے ہیں کہ جسم (جسم سے مراد لیتے ہیں جسم طبعی بسبب جو بذات خود متصل ہے نفس الامر میں جیسا محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً پانی اس لیے کہ اجزا را لا تجزئی سے اُس کا بنا ہوا ہونا باطل ہے) قبول کرتا ہے اتصال اور انفصال۔ اور اتصال خود انفصال کو نہیں قبول کرتا (کیونکہ انفصال اگر مانا جائے ضد اتصال کا۔ اور انفصال وجودی مانا جائے

۱۱۔ مقولیت عام ہے۔ مجموعیت سے اس لیے کہ مقولیت میں موضوعیت اور مجموعیت دونوں داخل ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ واضح ہو کہ تسلسل متنع وہ ہے جس کو مصنف نے بار بار بیان کیا ہے۔ اور تسلسل کلایا جزاً ذہنی متنع نہیں ہے مثلاً اعداد غیر تنہا ہی ہیں۔ اُس کے معنی صرف یہ ہیں کہ خارج میں کوئی عدد یا معدودہ دیگر ہے سے بڑا فرض کریں اور اُس پر ایک اور بڑھائیں تو یہ پہلے مفروض سے بڑھ جائے گا۔ پس عدد بالقوم غیر تنہا ہی ہیں نہ کہ بالفعل۔ کیونکہ کوئی حد وغیرہ تنہا ہی نہیں ہے۔ مثلاً تمام صحراؤں کے رنگ کے درے یا تمام عالم اجسام کے سالمات یہ سب تنہا ہی ہیں۔ جیسا کہ برہان سے ثابت کیا گیا ہے۔ ۱۴۔

یعنی حادث ہونا دو کا تو چونکہ شے اپنے ضد کو نہیں قبول کرتی اور نہ اُس کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اس لیے محال ہے متصل یا منفصل ہونا۔ اور اگر انفصال مانا جائے عدم مقابل ملک کے تو وہ محتاج ہو گا ایک محل کا اور بنا بر دو نوں احتمالات کے انفصال کا قبول کرنے والا محل اتصال ہے نہ خیر و اتصال۔ کیونکہ کوئی شے نہ اپنے ضد کی محل ہو سکتی ہے اور نہ اپنی ذات کے عدم کا محل ہو سکتی ہے۔ بلکہ قبول کرنے والا محل ہوتا ہے۔ جیسے قبول کرنا کسی ایک ضد کا دو نوں ضدوں سے محل ہے دوسری ضد کا نہ ضد خود۔ مثلاً نابینائی کی صورت میں بعض قابل ہے نابینائی کی کہ وہ محل بینائی کی ختم نہ خود بینائی۔ اور جس طرح اتصال و انفصال کو نہیں قبول کرتا اسی طرح انفصال کو بھی نہیں قبول کر سکتا۔ کیونکہ کوئی شے اپنے نفس کی قبول کرنے والی نہیں ہوتی کیونکہ قابل اور ہے اور مقبول اور ہے بدایت جس پر فطرت سلیمہ شہادت دیتی ہے۔ اور جب اتصال اور انفصال دونوں کو اتصال قبول نہیں کرتا اور جسم قبول کرتا ہے نہ اس ملک کہ جو چیز قبول کرنے والی ہو وہ باقی رہے مع حصول مقبول کے اور جسم باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس کی ہویت اتصالیہ فنا ہو جاتی ہے۔ پس چاہیے کہ جسم میں کوئی اور شے موجود ہو جو دونوں (اتصال و انفصال) کی قبول کرنے والی ہو وہی بیولی ہے۔

کیسے جسم
بیولی ثابت
ہے۔

بیولی ثابت ہے جسم کے لیے اگرچہ جدا نہ ہو بالفعل کیونکہ اُس کا ثبوت خود انفصال کے واسطے سے نہیں ہے۔ بلکہ واسطے سے قوت کے ہے انفصال پر پس بیولی انفصال کے وقت اور انفصال سے پہلے اور اُس کے بعد بھی ثابت ہے اور بیولی بذات خود نہ متصل ہے نہ منفصل ہے۔ نہ واحد ہے نہ کثیر ہے۔ نہ ان سب کے لیے موضوع اور ان کے قابل نہ ہوتی۔ اور جسم یا متصل ہے یا منفصل ہے اور جدا ہے یا متحد ہے۔ پس وہ چیز جو ان امور کو قبول کر نیوالی ہے جسم نہیں ہے بلکہ بیولی ہے اور جو اتصال قبول کیا گیا ہے وہی صورت جسمیہ ہے۔ ہر عاقل جب اپنے نفس کی طرف رجوع کرے تو اُس کو معلوم ہو گا کہ ہویت اتصالیہ ایک شے ہے متصل کے ساتھ اور اتصال کوئی شے قائم بذات خود نہیں ہے۔ اور جسم کی ہویت بغیر اُس کے سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ پس یہ شے مقومات جسم سے ہے۔ اور جو ایک جز

رکھتی ہے ضرور ہے کہ دوسرا جز بھی رکھتی ہو پس متصل دوسرا جز ہے جو اتصال کے علاوہ ہے وہی قبول کرنے والا اتصال اور انفصال کا ہے۔ پس جسم ان دونوں سے مرکب ہے۔ متصل اور قابل اتصال سے۔ لہذا جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے اور یہ جز جو ہری ہیں۔ نہواً مطلوب۔

مشائیوں نے کہا ہے کہ مقدار اجسام کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم مشترک میں جسمیت میں اور مختلف میں مقدار میں۔ (یعنی کوئی جسم بڑا ہے کوئی چھوٹا ہے) مابہ الاشتراک اور مابہ الاتیاز جدا جدا ہوتے ہیں۔ پس مقدار عرض ہے جو کہ زائد ہے جسمیت کی حقیقت پر۔

یہ بھی کہا ہے کہ جسم واحد (مثلاً پانی) کبھی گھٹ جاتا ہے کبھی بڑھ جاتا ہے

تخلخل اور تکاثف سے۔ تخلخل حقیقی اور تکاثف حقیقی۔ تخلخل سے یہ مراد ہے کہ مقدار جسم کی بڑھ جائے بغیر اس کے کہ اس میں اور مادہ شامل ہو اور تکاثف یہ ہے کہ مقدار جسم کی گھٹ جائے بغیر اس کے کہ اس میں سے کوئی مادہ کم کر دیا جائے۔

جب یہ حال ہے کہ جسم گھٹتا بڑھتا ہے تو معلوم ہوا کہ ایک ہی مادہ مختلف مقداروں کو قبول کر سکتا ہے۔ اور مختلف احوال میں باقی رہتا ہے اور جو چیز اس میں حلول کرتی ہے اس کی مادہ کو احتیاج نہیں ہے۔ پس مقداریں اعراض ہیں جو حلول کرتی ہیں اس موضوع میں جو اس کے لئے ہے۔

مشائیوں پر یہ ایراد وارد ہوتا ہے۔ خواہ ان کے اس قول پر کہ اتصال خود انفصال کو نہیں قبول کرتا۔ یہ کہ ہم کہیں۔

اتصال دو جسموں کے درمیان کہا جاتا ہے اور یہ حکم کیا جاتا ہے کہ ایک جسم دوسرے سے متصل ہو گیا۔ اسی کے مقابل ہے انفصال۔ اور جسم میں امتداد

مطلوبہ عرض ہوتا ہے۔ اور امتداد اصلاً مقابل انفصال کا نہیں ہے۔ کیونکہ جو اتصال مقابل انفصال کا ہے اس کا تعقل نہیں ہوتا مگر دو چیزوں میں اور امتداد ایسی شے نہیں ہے اور اگر ایسی چیز ہو پس اگر اتصال سے امتداد سمجھا جائے ایک دوسری اصطلاح سے تو متنع نہیں ہے کہ وہ قابل انفصال ہو کیونکہ یہ انفصال

تخلخل اور
تکاثف کی بیان

ہیولی اور صورت
کے مسئلہ پر وارد
شروع ہوتا ہے۔

مقابل اتصال کا نہیں ہے۔ اور برہان تام نہیں ہوتی۔ بلکہ
لیکن اس قول پر کہ مقدار جسم کی حقیقت میں داخل نہیں ہے تو ہم یہ کہہ سکتے
ایرا دکر میں گئے تو کیا ہے تمہارا قول اس شخص کے بارے میں جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ
جسم مجرد مقدار ہے جو امتدادات ثلاثہ طول و عرض و عمق کو قبول کرتی ہے۔ اور جو
کہتا ہے کہ امتدادات ثلاثہ اعراض ہیں اس لئے کہ طول عرض عمق مثلاً موم پر بدلتے
رہتے ہیں اور موم کی حقیقت باقی رہتی ہے اور جو چیز فنا ہو جاتی ہے وہ اس چیز
سے جدا ہے جو باقی رہتی ہے تو پھر امتدادات خارج ہیں حقیقت جسم سے تو وہ عرض
ہیں زائد ہیں حقیقت جسم پر۔ اور اسی طرح وہ مقدار جو قبول کرتی ہے امتدادات
کو نہیں جسم مجرد مقدار نہیں ہے۔ کیونکہ جسم جو ہر ہے۔ اور یہ اعراض ہیں۔ یہ قول
تمہارا انخص و عمو کے ہے بغیر دلیل کے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ جب موم کا
طول و عرض و عمق بدلتا ہے تو موم میں ایک امر ثابت ہے اور ایک متغیر ہے ثابت
وہ امر ہے جو شکلوں کے بدلنے سے کم و بیش نہیں ہوتا۔ جو عرض میں کمی ہوتی ہے
وہ طول میں زیادہ ہو جاتی ہے اور بالعکس۔ پس مجموع میں نہ بیشی ہے نہ کم مقدار
میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ تغیر یہ ہے کہ آحاد مقداروں کے جہات میں متغیر ہوتے
ہیں۔ کبھی طول بڑھ جاتا ہے عرض گھٹ جاتا ہے یا عمق۔ مقدار جو نفس جو ہر ہے
وہ کبھی نہیں بدلتی۔ پس اگر قائل کا یہ مطلب ہے کہ آحاد مقدار ایک جہت
سے دوسرے میں چلے جاتے ہیں یہ عرض ہے تو یہ مسلم ہے ہاں شک یہ عرض ہے
مقدار جو ہر نفس جسم ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مقدار جو ثابت اور قائم
بذات غیر متغیر ہے جسم کا عرض ہے۔ یعنی جسم کی حقیقت سے خارج ہے۔ عرض ہے یعنی
غیر قائم بذاتہ بلکہ غیر پر قائم ہے۔ بلکہ
جو کچھ کہیں گے سے بڑھ جاتا ہے طول میں گھٹ جاتا ہے عرض میں اور

سطح۔ یہاں اس اصطلاح کو جو بنی سمجھ لینا چاہیے ورنہ دھوکا ہو گا کہ تن یا سطح جو مقدار جو نفس
جسم کہتے ہیں وہ مقدار جو ہر ہے۔ نہ کہ مقدار تعلیمی۔ اصول اقلیدس میں کہ نقطہ خط سطح جسم سے بحث
کرتے ہیں وہ سب تعلیمی ہیں اور ان کے مقابل نقطہ جو ہر خط جو ہر سطح جو ہر اور جسم جو ہر ہیں۔ ۱۲۔

نہ اس قول
مشتا کہ اور
نفس کا ہے

بدیہیل جاتا ہے عرض میں وہ کم ہو جاتا ہے طول میں پس بجا نے کھینچنے میں بعض اجزاء جو منفرد تھے اور جدا ہو جاتے ہیں۔ جو ملے ہوئے تھے جانا اجزاء کا جہات مختلفہ میں برہیل بدل لازم یعنی عرض لازم ہے جسم کے لیے۔ اور آحاد جو اس طرح ایک جہت سے دوسری جہت میں چلے جاتے ہیں وہ ایک امر عرضی ہے۔ اور جسم نفس مقداری ہے۔ اور امتدادات ثلثہ لیے جاتے ہیں۔ بموجب اس تبدل کے جو اطراف جسم میں ہوتا ہے۔ ۴

اور ان کا قول کہ اتصال قبول نہیں کرتا انفصال صحیح ہے اگر اس سے وہ اتصال مراد لیا جائے جو دو قسموں میں ہوتا ہے وہی انفصال نہیں قبول کرتا۔ اور اگر اتصال سے ان کی مراد مقدار ہے کہ وہ انفصال نہیں قبول کرتی تو یہ ممنوع ہے۔ کیونکہ تمام مقادیر جب کوئی مانع نہ ہو کبھی متصل ہو جاتی ہیں کبھی منفصل ہو جاتی ہیں۔ اور اتصال و انفصال دونوں کی قابلیت رکھتی ہیں۔ اتصال کو بجائے مقدار استعمال کرنا غلطی کا باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ اشتراک لغظی کے سبب سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اتصال سے مددہ اتصال ہے جس کو انفصال باطل کر دیتا ہے۔ اور یہ بات نہیں ہے جو کہ تم کو معلوم ہوئی۔ ۵

اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ اجسام شرکت رکھتے ہیں جسمیت میں اور اختلاف رکھتے ہیں مقدار میں پس مقدار خارج ہے جسمیت سے کلام فاسد ہے کیونکہ جسم مطلق مقابل مقدار مطلق اور جسم خاص مقابل مقدار خاص کے ہے۔ ۶

جب یہ ہے پس اگر مراد جسمیت سے جسمیت خاص لی جائے تو ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اجسام اس میں شرکت رکھتے ہیں۔ اور مراد لیجائے جسمیت عامہ مطلقہ سے جو مشترک ہے کل میں تو اجسام کی شرکت اس میں مسلم ہے۔ لیکن ہم انہیں تسلیم کرتے اختلاف جسمیت عام کا اس مقدار میں جو اس کے مقابل ہے۔ کیونکہ وہ مقدار مشترک ہے مطلق مقدار میں اور مختلف ہے مقدار خاص میں جو

۵۔ اس مقام میں مصنف نے دو امر ثابت کیے ہیں (۱) کہ مقدار عرض نہیں ہے۔ (۲) مقدار حقیقت جسم سے خارج نہیں ہے۔ حالانکہ ان میں سے جو ثابت ہو مصنف کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

مقابل جسم خاص کے ہے اور اس کا یہی مطلب ہے جیسے کوئی کہے کہ خاص مقداریں چھوٹے ہونے اور بڑے ہونے میں مختلف ہیں۔ اور مشترک ہیں اس امر میں کہ وہ مقداریں ہیں۔ پس اُن کا جدا ہونا چھوٹائی اور بڑائی میں کسی ایسی شے سے ہے جو مقدار نہیں ہے۔ تاکہ بڑھ جائے بڑی مقدار چھوٹی مقدار سے کسی اور چیز سے سو مقدار کے۔ کیونکہ وہ دونوں مقداریں شریک ہیں مقدار میں۔ لہذا مقدار جب بڑھ جائے مقدار سے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ زائد ہو کسی اور چیز سے سو مقدار کے۔ اس لیے کہ مقادیر میں تفاوت مقدار ہی سے ہوتا ہے۔ پس تفاوت نفس مقدار سے ہوتا ہے۔ اور اس لیے کہ ایک اتم ہے اور دوسری انقص ہے۔ اور یہ تفاوت مثل اُس تفاوت کے ہے۔ جو نور اشد اور نور اضعف میں ہوتا ہے۔ اور اشد گرمی اور اضعف گرمی میں۔ اور ہماری مراد نور اشد اور حر اشد سے نہیں ہے۔ مگر شدت اُن کی قدرت اور مانعت وغیرہ میں۔ یعنی وہی بات جو کہی جاتی صلابت کی شدت میں یا مثل اُس کی شدت نور کی اور ضعف اُس کا اجزائے ظلمت کے اجزاء نہیں ہوتا کیونکہ ظلمت عدمی ہے اُس کے اجزاء نہیں ہو سکتے۔ اور نہ اجزائے مظلمہ کی وجہ سے۔ کیونکہ کلام ہمارا نور کے ام محسوس سے ہے اور جس چیز کا انعکاس ہوتا ہے اُس (یعنی چکنی سطح) میں جیسے آئینہ کسی نورانی شے سے۔ بلکہ نور کی شدت اُس کی تاملی ہے یعنی نور کا کمال ہے ماہیت میں۔ تمامیت سے یہ مراد ہے کہ جس شے کے لیے جتنی زیادتی ممکن ہے وہ اُس کو حاصل ہو جائے۔ اور کمالات سے یہ مراد ہے کہ جو فضائل اُس کے لیے ممکن ہیں وہ اُس کو حاصل ہو جائیں۔ طول میں بھی یہی بات ہے۔ کیونکہ یہ طول

۱۔ مقصود یہ ہے کہ چھوٹی مقدار اور بڑی مقدار دونوں میں ماہ الاشراق مقدار ہے۔ لیکن یہ دونوں مختلف ہیں تو ماہ الاختلاف۔ چاہے کوئی اور امر ہو سو مقدار کے۔ اور یہ فاسد ہے۔ ۱۲۔

۲۔ یعنی شدید گرمی اور خفیف گرمی۔ ۱۲۔

۳۔ یعنی جس میں ظلمت کے اجزاء زیادہ ہیں وہ روشنی میں کم ہے اور جس میں ظلمت کے اجزاء کم ہیں وہ روشنی میں زیادہ ہے اگر کہا جائے کہ ظلمت عدمی ہے مگر مظلم عدم نہیں ہے بلکہ تاویل کو کہ عدمی ظلمت تاریک امر وجودی ہے اُس کی مخالفت سے روشنی کم ہوتی ہے۔ معنی فرماتے ہیں کہ یہ بھی باطل ہے۔ ۱۳۔

اگر بڑا ہو اُس طول سے تو یہ طول اتم ہے اپنی طولیت میں اور اپنی مقداریت میں۔ اور زیادتی بھی طول ہے اور اس طرح مقدار بھی۔ نہ کہ زیادتی غیر طول اور غیر مقدار ہے۔ کیونکہ زیادتی طول کی طول پر نفس طول سے ہوتی ہے۔ کیوں نامزد نہ کریں طول کی زیادتی کو طول کی شدت سے۔ کیونکہ یہاں یہ وصف طویل میں ہے بلکہ مقدار میں ممکن ہے اشارہ اُس قدر کی طرف جو مماثل ہے اور اُس قدر کی طرف جو زائد ہے۔ بخلاف بیانش اتم کے کیونکہ اس صورت میں حصر تفاوت کا نہیں ہو سکتا طرفین میں ایک طرف اتم بیاض اور دوسری طرف انقصر بیاض ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ ایک زیادہ۔ ہمدوسری سے کم مگر مثل طول کے اُس کا تعین نہیں ہو سکتا۔ بخلاف اتم طول و انقصر طول کے۔ اشد بیاض اور اضعف بیاض میں تعین نہیں ہو سکتا۔ چونکہ اشدیت کا اطلاق سب میں نہیں ہے اس لئے اتمیت کو جامع قرار دیا ہے کہ یہ سب شامل ہے۔ اور کسی کے لئے خاص نہیں ہے۔ جیسے یہ کہتے ہیں یہ سفیدی اتم ہے۔ اس سفیدی سے۔ اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نور یا جسم یا سطح یا خط اتم ہے اُس نور یا جسم یا سطح یا خط سے۔ اور ناموں میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ بحث کرنے میں حقیقت سے نزاع کرتے ہیں۔ نہ کہ ناموں میں۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ جسم مطلق مقدار مطلق ہے۔ اور جسم خاص مقدار خاص ہے۔ اور جیسے شریک ہیں اجسام مقدار مطلق میں اور اختلاف رکھتے ہیں خاص مقداروں میں جو باہم دیگر متفاوت ہیں اسی طرح شریک ہیں جسمیت مطلقہ میں اور اختلاف ہے مقدار کی

سلسلہ۔ دو طول یا دو طویل اگر ہوں اور ایک دوسرے سے زیادہ ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ اس قدر تک دونوں طول مماثل ہیں اور جو بڑا ہے اُس میں اس قدر زیادہ ہے۔ مثلاً ایک پانچ گز اور دوسرا سات گز ہو تو پانچ گز میں دونوں ایک دوسرے کے مثل ہیں۔ اور بڑا دو گز زیادہ ہے۔ تیز روشنی اور ہیمی روشنی میں یہ ناہ نہیں ہو سکتی۔ واضح ہو کہ حکمانے نور کی پیدائش کے لئے بھی کچھ قاعدے مقرر کیے ہیں۔ مثلاً سلف سے تار سے زیادہ روشن اور کم روشن چھ قدروں سے تیار کیے جاتے ہیں۔ پھر ہر قدر کے بھی تین درجے مقرر کیے ہیں۔ اور مصنوعی روشنی کے لئے ایک شمع کی روشنی جیساں واحد مقرر کی ہے اور کہتے ہیں فلاں قدر بل میں تنو شمع کی روشنی ہے۔ ۱۲ فاصل

خصوصیت سے (کسی نسخہ میں ہے مقداروں سے جو متفاوت ہیں) لینے اجزاء مختلف رکھتے ہیں جسمیت خاص میں جن میں اختلاف ہے۔

تخلخل اور تکاثف حقیقی معنی سے اُن دونوں کو شامل نہیں ہے۔ اور بحت تخلخل و تکاثف۔
و دیکھتے ہیں کہ بڑھ جائے مقدار کسی شے کی بغیر اس کے کہ اُس سے کوئی مقدار الائی جائے۔ اور کم ہو جائے مقدار کسی شے کی بغیر اس کے کہ اُس سے کوئی مقدار گھٹائی جائے۔ یہ حقیقی معنی ہوئے۔

مشائیوں نے اس طرح ان دونوں پر استدلال کیا ہے کہ مقدار عرض ہے۔ جو حلوں کرتا ہے۔ اور محل وہ ہے جس کی کوئی مقدار نہیں ہے۔ اور اُس کی نسبت تمام مقداروں کی طرف مساوی ہے۔ چاہے چھوٹی مقدار کو قبول کرے چاہے بڑی مقدار کو۔ اور اسی لیے جائز ہے بدلنا مقداروں کا محل پر اور بڑے کا چھوٹا ہو جانا بغیر اس کے کہ اُس میں سے کوئی شے جدا کی جائے۔ اور چھوٹا بڑا ہو جائے بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ کوئی شے ضم کی جائے۔ یہ بیان مشائین کا ہے۔ مصنف کے نزدیک یہ باطل ہے۔ کیونکہ مقدار نفس جسم ہے اور وہی مادہ اور محل ہے۔ پس زیادہ ہونا مقدار کا زیادہ ہونا جسم اور مادہ ہے اور محل کا ہے۔ اور کم ہونا نقصان جسم اور مادہ ہے اور محل کا ہے۔ اس لیے محال ہے کہ مقدار جسم کی اند ہو اور کوئی شے اُس کے ساتھ نہ ملائی جائے یا کم ہو جائے اور کوئی چیز اُس سے نہ گھٹائی جائے۔ کیونکہ مقدار جو ہر ہے عرض نہیں ہے۔ جو کہ جہاں ہو کسی شے میں کہ اُس سے وہ بات لازم آئے جو مشائیوں نے بیان کی ہے۔ البتہ ہم تخلخل اور تکاثف کو مجازی معنی میں تسلیم کرتے ہیں۔

تخلخل تبدیلیہ اجزاء سے ہوتا ہے۔ اور تکاثف اجتماع اجزاء۔ اور

۱۔ یہ دونوں اصطلاحیں یاد رکھنا چاہیے۔ حال حلوں کرنے والا محل جس میں محل کی کرب طول و طرح کا ہوتا ہے۔ سریانی جیسے سفیدی حال ہے کہ یہ مٹی میں۔ طریانی جیسے قلم کا غفر۔ یا دانت نیز پر۔ یا نقطہ خط میں یا خط سطح میں یا سطح جسم میں۔ ۱۲۔

۲۔ تبدیلیہ تفرق اجزاء۔ اجتماع اجزاء کا سمٹ جانا۔ ۱۲۔

بھر جانے سے جسم لطیف نے اجزاء کے مابین تخلخل میں جیسے گندے ہوئے آٹے میں پانی بھر دیا ہے۔ یا دھنسل ہوئی روٹی میں بھرا ہوا جاتا ہے۔ یا جسم لطیف اُس میں سے نکل جائے۔ یعنی اُس سے جدا ہو جا۔ یہ تکالّف میں ہوتا ہے۔ یعنی جس کے اجزاء پھیلے ہوئے ہوں اُن کو سیٹھیں یا لطیف اجزاء جایا ہو کر دو بار امل جائیں۔

مشائیوں کا استدلال تخلخل اور تکالّف پر مقدمہ کا دھماکا وہ کہتے ہیں کہ تخلخل حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔ اس طرح کہ اس میں پانی بھر کے شیشہ بند کو مضبوط کر دیں۔ اور آگ میں ڈال دیں اور شدت سے گرم کریں تو پھٹ جائے گا۔ اور یہ پھٹ جانا مقدار کی زیادتی سے نہیں ہوتا بہ سبب دخول نار کے۔ کیونکہ اُس میں بجائے گذرنے والے گئے لینے نہیں ہے۔ اور جس چیز نے نار کو مجبور کیا کہ تنگ تر مکان میں داخل ہو جائے وہ چاہے کہ اُس سے گزر جائے کیونکہ وہ بالطبع مائل ہے۔ بلندی کی طرف یہی وجہ آواز کی ہے۔ مشائیوں کا یہ قول ہے کہ اُس میں آگ داخل نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے۔ اور جب آگ کے داخل ہونے سے شق نہیں ہوا تو مقدمہ پانی کی مقدار کے بڑھنے سے شق ہوا۔ یعنی تخلخل سے۔

فہو المملوب۔ (یہ مشائیوں کا استدلال ہے) شارح فرماتے ہیں یہ نزدیک منحصر نہیں ہے۔ اس لیے مصنف نے کہا۔ لیکن شق اس وجہ سے نہیں ہوا جو مشائیوں نے بیان کیا ہے۔ یعنی مقدار کی زیادتی سے۔ بلکہ اس لیے کہ حرارت اجزاء کو تفرق کرتی ہے پس جب شدید ہوئی حرارت تو مائل ہونے کے کنارے اجزاء کے جدا ہونے پر اور اُس کو مانع ہوا جسم مقدمہ کا اور میلان پھیلنے کا ہوا۔ یہ سبب شدت سے گرم ہونے کے۔ اور ضلّاء متع ہے۔ پس میل اجزاء کا جدا ہونے کے لیے اور متع ہونا غلا کا مع نہ ہونے جسم لطیف کے جو بکھ جائے اجزاء کے مابین شق کر دیتے ہیں مقدمہ کو نہ حاصل ہونے سے بڑی مقدار کے ثابت ہو تخلخل حقیقی۔ پو

تخلخل اور تکالّف حقیقی کے ثبوت کے لیے کہا جاتا ہے کہ اگر شیشہ کو چوس کے

دو استدلال
مشائیوں کا
تخلخل اور تکالّف
کے ثبوت ہیں۔

۱۔ تریدار و نقول میں۔ (۱) آگ کا مقدمہ میں داخل ہونا۔ (۲) پانی کی مقدار کا

بڑھ جانا۔ ۲۔

ہوا نکال لی جائے اور پھر اوندھا دیا جائے شیشہ پانی پر تو دھوسل ہو جائے گی پانی شیشہ میں باوجود باقی رہنے ہوا کے شیشہ کے اندر جو پہلے تھی۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ لیکن ہوا میں تخلخل واقع ہوا یہ سبب چوسنے کے اسی لئے داخل ہو جاتا ہے اُس میں پانی بعد چوسنے کے نہ قبل چوسنے کے۔ کیونکہ چوسنے والا کھینچتا ہے ہوا کو اور اُس میں سے کچھ لے لیتا ہے بزور پس اگر تخلخل نہ ہو تو خلا لازم آتی ہے۔ اور وہ محال ہے۔ لہذا بیان کی جاتی ہے یہ حجت تخلخل پر چوسنے کے وقت اور تکاثف پر شیشہ کے پانی پر اوندھانے کے وقت بعد چوسنے کے۔ لہذا ہوا میں تکاثف ہوتا ہے۔ یعنی ہوا میں جس میں تخلخل ہو چکا ہے۔ تاکہ ممکن ہو داخل ہونا پانی کا ورنہ داخل ہوا ناممکن آئے گا جو محال ہے۔ ۛ

لیکن تکاثف مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ بعد چوسنے کے یہ حکم ممکن نہیں ہے کہ پانی کے داخل ہوتے وقت کچھ ہوا نہیں خارج ہوئی بلکہ نکال دیتا ہے۔ ہوا کو داخل ہونا پانی کا نہ اُس سبب سے جو مشائیوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس لئے کہ پانی کشیدہ ہے اور ہوا لطیف ہو گئی ہے چوسنے سے اور منفصل ہونا ہوا کا برودت سے پانی کی اور بھاگنا اُس کا پانی سے اُس کے داخل ہوتے وقت اور نکل جانا مسامات سے شیشہ کے پس داخل ہوتا ہے پانی شیشہ میں نہ یہ سبب تکاثف ہوا کے اور اسی قیاس پر چوسنا دلالت نہیں کرتا تخلخل پر اُس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ہوا مسامات سے داخل ہو گئی ہو جیسے دلالت نہیں کرتا شیشہ کا اوندھانا تکاثف پر اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ہوا نکل گئی ہو مسامات سے اور اس حجت میں اگرچہ بعد ہے (قیاس سے بعید) لیکن جو کچھ متن میں کہہ گیا ہے وہ اس سے بھی زیادہ بعید ہے (یہ شارح کا بیان ہے۔ ۛ

باقی رہتا ہے ہوا کے لئے کوئی نمکوبی منفرد جس سے نکل جانا وہاں نہیں ہوتا۔ کبھی یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ جب تنگ منہ کے کوزے (مثلاً گندے مچھر یا گندے جیب پانی کے اندر ڈبو دئے جاتے ہیں تو ان سے بھق بھق کی آواز کے ساتھ ہوا نکل جاتی ہے۔ کیونکہ ہوا بھاگتی ہے پانی سے اور وہ اُس کو روک تا ہے تنگ مکان میں پس ہوا میں فشار ہوتا ہے اور اُس کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اور بعض نے اپنی

اسی کتاب میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ شیشہ وغیرہ کے اوندھانے وقت جبار کا اشارہ ہوا ہے۔ اور مصنف نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مصنف نے تجربہ کیا ہے کہ بعض تریلوں کا کہ وہ ٹپکتے ہیں شیشہ سے پس ہوا میں اس کا کون مانع ہے جب کہ ہوا دھن (ریل) سے نشیف تر ہے۔

اور ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ ہم حکم کریں کہ چوہے والا جتنی ہوا لیتا ہے اتنی ہی نہیں دے دیتا کہ تغفل لازم آئے بعد چوہے کے اور اسی قیاس پر (محبت و دلالت نہیں کرتی تغفل پر بھی جیسے نہیں دلالت کرتی تکاثف پر) اور اسی باتوں کا ضمیمہ مشاہدہ سے دہرا ہے۔ (یعنی نہ نکلتا ہوا کا وقت داخل ہونے پانی کے یا نہ دے رہا اس قدر ہوا جتنی چوس لی گئی ہے۔ پس ممکن نہیں ہے کہ مشاہدہ اپنا مذہب کو شیشہ کے مسئلہ سے ثابت کریں۔ اس مشاہدہ سے کہ ہوا چوہے سے نکل جاتی ہے اور اوندھا کر دینے سے نہیں نکلتی۔ شیشہ میں کیونکہ یہ اُن کے لیے دشوار ہے اور اُن کو یہ مشاہدہ مفید ہے کہ مشک میں پھونکنے سے جس مشک کے اجزاء مٹے ہوئے ہوں یا ہوا اس سے نکل جاتی ہے چوہے سے کیونکہ کسی شے کا وقوع جب کوئی مانع نہ ہو تو صحیح ہو یہ لازم نہیں ہے کہ اس وقت بھی اس کا وقوع صحیح ہو جب کہ کوئی امر محال لادم آتا ہو یا کوئی امر مانع ہو کیونکہ اجزاء مشک کے پھونکنے سے دور ہو جاتے ہیں تو ہوا اُن میں بھر جاتی ہے اور چوہے سے جب اجزاء مشک کے نزدیک نزدیک ہو جاتے ہیں تو ہوا نکل جاتی ہے۔ بخلاف اجزاء شیشہ کے کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ اجزاء شیشہ کے پھونکنے سے پھیل جائیں یا چوہے سے سمٹ جائیں اور جب ایسا ہے پس اکثر سوائے شیشہ کے ہر نفوذ یا خروج کو جو اس میں نفوذ کرے یا خارج ہو مانع ہو تاکہ پھونکا جائے مشکیزہ کا اور ہوا نہیں نکل سکتی یا چوہے سے ہوا نہیں خارج ہوتی اس لیے کہ خلا نہیں ہو سکتا اور تغفل کا تصور ہو سکتا بغیر زیادہ ہونے مقدار کے جیسے وہ کہتے ہیں۔ (یعنی کوئی چیز ملائی نہ جائے) تو لازم آتا ہے اس سے مداخل اجسام کیونکہ عالم پورا بھرا ہوا ہے (یعنی خلا نہیں ہے) پھر اگر مقداریں جب بڑھیں بغیر اس کے کم ہونے دوسری مقداروں کے کیونکہ یہ لازم نہیں ہے کہ جو اجسام تین میں اُن سے کچھ اگر مقدار میں بڑھیں دوسرے گھٹ جائیں بغیر کسی ایسے سبب کے جس سے

معارف شرح

تکاثف ہو جائے تو لازم آئے گا تداخل اور یہ بدیہی ہے۔ اور یہ جب بڑے طوفان پانی کے آتے ہیں تو زیادہ تر ظاہر ہوتا ہے۔ (کیونکہ پانی کے عنصر کی مقدار بڑھ جائے بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ کوئی اور شے خارج کی گئی جائے اور دوسرے عنصر اور مرکبوں کی مقدار کم نہ ہو لازم آئے تداخل ضرورہ۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ تداخل اُس صورت میں ممکن ہے اگر جتنی بیشی ہوئی ہے اتنی ہی کمی نہ ہو بعض کی مقداریں گھٹ جاتی ہیں اور بعض کی بڑھ جاتی ہیں۔ اس حیثیت سے کہ کمی اور بیشی میں مساوات رہتی ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے کہ کمی تکاثف سے باطل ہے۔ کیونکہ تکاثف باطل ہے۔ بلکہ مہوئی بھی باطل ہے جس پر تکاثف کی بنا ہے۔ اور نقصان اجزاء کے سمٹ جانے کی وجہ سے زیادتی کا معادل نہیں ہوتا بڑے طوفانوں میں جس پر فطرت سلیم شہادت دیتی ہے۔ اُس پر آئندہ نظر کی جائے گی)

دھماکے کے ساتھ پھٹنے والا قمعہ تخلخل حقیقی کے ثبوت کے لئے جس پر انھوں نے اعتماد کیا ہے فرض کیا جائے کہ وہ بکھرا ہوا ہے آیا مقدار اُس میں زیادہ ہوتی ہے اُس کے بعد شق ہوتا ہے یا شق ہو جاتا ہے۔ اُس کے بعد مقدار زیادہ ہوتی۔ پس اگر پہلے قمعہ شق ہو جاتا ہے۔ اور پھر مقدار زیادہ تو اُس کی علت تخلخل نہیں ہے۔ جس کو انھوں نے علت ٹھہرایا ہے اور اس صورت میں استدلال تمام نہیں ہوتا تخلخل حقیقی پر اور اسی طرح اگر دونوں امر یعنی زیادہ ہونا مقدار کا اور شق اگر ساتھ ہی ساتھ ہو کیونکہ اس صورت میں بھی شق کا سبب کوئی اور امر ہے جو اس پر مقدم ہو نہ تخلخل حقیقی موافق اُن کے زعم کے یعنی زیادہ ہونا مقدار کا جس کو انھوں نے شق کے ساتھ ہی فرض کیا ہے۔ اگر زیادہ ہونا مقدار کا پہلے ہو تو جمع ہو گیا زیادہ ہونا مقدار کا اور صحیح رہنا قمعہ کا تو اس سے لازم آتا ہے تداخل یعنی تداخل اُس بعد کا جو زیادہ ہو گیا یہ سبب زیادہ ہونے مقدار کے قمعہ کے اندر کے بعد پر مع بعد جرم قمعہ کے پس اگر کہا گیا ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اگر مقدم ہو زیادتی مقدار کی شق ہونے پر تو لازم آئے گا تداخل

۱۵۔ دو احتمال (۱) پہلے مقدار کی زیادتی۔ اور اُس کے بعد شق۔ (۲) پہلے شق ہونا اُس

کے بعد مقدار کا زیادہ ہونا۔ ۱۶۔

تداخل اُس صورت میں لازم آسکتا ہے جب کہ تقدم زمانی ہو۔ لیکن اگر زیادہ مقدار کا تقدم ذاتی ہو اور دونوں ایک ہی وقت میں ہوں تو لازم نہیں آتا تداخل۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے اپنے اس قول میں۔ اگر کہا جائے کہ زیادت مقدار بالذات شق پر مقدم ہے۔ نہیں کہا جاتا کہ اگر تقدم بالذات ہو لازم ہے۔ امکان تداخل کا کیونکہ شق اُس کے بعد واجب ہونا ہے۔ کیونکہ وجوب معلول کا بعد واجب ہونے علت کے ہے تو ممکن ہے اُس کے ساتھ۔ اور جو چیز ممکن الکون ہے وہ ممکن الاکون بھی ہے (بس کا ہونا ممکن ہے اُس کا نہ ہونا بھی ممکن ہے) لیکن امکان شق کے نہ ہونے کا مع زیادتی مقدار کے وہ امکان تداخل ہے اُس کے ساتھ پس تداخل ممکن ہو کسی نسبی حال میں اور کہا گیا ہے کہ وہ لذات متنع ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے ہم نہیں تسلیم کرتے لزوم تداخل کے امکان کا اور یہ اس لیے کہ متنع لذات ممکن بغیر نہیں ہو سکتا۔ لیکن ممکن لذات غیر کی وجہ سے متنع اور واجب ہوتا ہے۔ اور یہاں وجود شق اور عدم شق مع وجود زیادت امکان کے اگرچہ دونوں ممکن ذاتی ہوں۔ لیکن وہ دونوں مع اعتبار زیادت مقدار کے ممکن نہیں ہیں۔ کیونکہ شق واجب بالغير ہے۔ غیر زیادت مقدار ہے۔ اور عدم شق متنع بالغير ہے۔ غیر امتناع تداخل ہے۔ اور جب متنع ہو عدم شق مع زیادت مقدار تو ممکن نہیں ہے اس کے ساتھ۔ اور اسی قیاس پر لازم نہیں ہے امکان تداخل کا۔ کیونکہ یعنی ہے لزوم امکان ثبوت پر عدم امکان شق کے مع زیادت مقدار اور یہ ثابت نہیں ہوا۔

مصنف کا یہ قول کہ جو چیز ممکن الکون ہے وہ ممکن الاکون بھی ہے مسلم ہے اگر اُس سے ممکن الکون نفس الامر میں مراد ہو اور قول مصنف کا ممنوع ہے۔ اگر ممکن الکون کسی اور شے کے ساتھ مراد ہو۔ کیونکہ معلول ممکن الکون ہے مع علت کے اور ممکن الاکون نہیں ہے مع علت کے شق مع زیادت مقدار ممکن الکون اور ممکن الاکون لذات ہے اگرچہ معلول اُس کا نہ ہو۔ پس اگر حجت صحیح ہو تو امکان تداخل مطلقاً لازم

ملہ۔ مصنف نے مطلقاً کہا تھا شارج نے مصنف کے قول کی تخصیص کر دی۔ یعنی جس چیز کا ہونا ممکن ہے اُس کا نہ ہونا بھی ممکن ہے۔ شارج کہتے ہیں کہ جب علت موجود ہو مطلقاً کا ہونا ممکن ہے۔ لیکن نہ ہونا ممکن نہیں ہے۔

آتما ہے اور وہ محال ہے۔ ث۔
 بلکہ کہا جائے گا پس اسی طرح ہم کہتے ہیں میل اجزاء کے بارے میں (یعنی وہ
 اجزاء جو تمقہ میں ہیں) کہ اُن میں متفرق ہو جانے کا میلان ہے یعنی شق کا اور یہ میل متقدم
 ہے شق پر بالذات اور جب یہ ہے تو لازم نہیں ہے وہ بات جو اُنھوں نے کہی ہے۔
 یعنی میل اجزاء کا تفریق کی طرف۔ اور تفریق تمقہ کی بعد تفریق اجزاء کے یا اُس کے ساتھ
 نہیں ہوگی تفریق تمقہ کی میل کی وجہ سے جیسے تم نے زعم کیا ہے اور اگر پہلے ہو تو
 لازم آتی ہے خلا۔ یہ سبب جدا ہو جانے اُن اجزاء کے جو تمقہ میں ہیں وسط سے کناروں
 کی طرف اور یہ سبب نہ ہونے کسی چیز کے جو اُس کی جگہ آجائے وسط میں۔ کیونکہ خلا ضرور
 لازم آتی ہے۔ اگر میل اجزاء کا تفریق اور تفریق کے لئے بار بار مان ہو۔ اگر بالذات ہو
 پیسے ہم نے کہا ہے تو ہرگز ایسا نہ ہوگا۔ اگر میل دفعتہ پیدا ہو جائے تو جائز ہے تقدم اُس کا
 شق پر بالذات بخلاف مذہب مشائین کے کہ مقدار تخیل سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ
 اس کا حصول ٹھوڑا تھوڑا کر کے ہوگا۔ وقوع اُس کا حرکت سے ہوگا جو قابل قسمت
 ہے۔ ایسے غیر النہایتہ تو وہ زیادتی جو شق کی موجب ہو بعد غیر متناہی زیادتیوں کے
 ہوگی پس سابق ہے تداخل شق پر تمھارے قاعدے سے اور وہ محال ہے۔ اور اگر تم
 اپنے مذہب سے رجوع کرو اور یہ کہو کہ بڑی مقدار بتدریج نہیں حاصل ہوگی بلکہ پہلی
 مقدار دفعتہ باطل ہو جائے گی۔ اور دوسری دفعتہ حاصل ہو جائے گی۔ تو حصول
 بڑی مقدار کا چھوٹے مادہ میں کہاں ہوتا ہے بغیر انبساط کے حرکت کے ساتھ کہ
 مطابق ہو اُس کے بڑی مقدار اور یہ ایسے زمانہ میں نہیں ممکن ہے جو غیر منقسم ہو۔
 بلکہ ایسے زمانہ میں ہو سکتا ہے جو منقسم ہو اس صورت میں ضرور ہے کہ جب تک
 زیادتی اس وجہ کو پہنچے کہ ظرف شق ہو جائے بے شمار زیادتیاں ہوں گی۔ اور اس
 لئے لازم آتا ہے تداخل جیسے پہلے بیان ہوا۔ ث۔

۱۵۔ کیونکہ تداخل اُس وقت سے شروع ہو جائے گا جب مقدار جو تمقہ میں بھری
 ہوئی ہے کچھ بھی بڑھے اور تمقہ شق اُس وقت ہوگا جب مقدار معتد بہ زیادہ
 ہو جائے جس کو تمقہ رُک نہ سکے۔ ۱۲۔

تخلخل نہیں ہے مگر یہ کہ حرارت سے اجزاء میں تفرق پیدا ہو۔ اور اُس میں در آئے۔ کوئی جسم لطیف مثل ہوا کے یہاں تک کہ جب میل اجزاء کا طرف جدا ہو جانے کے ہو اور روکے اُس کو کوئی روکنے والا تو دور کر دے اس مانع کو اگر اجزاء قوت ہو۔ اور ایسے تبدیہ تخلخل چیزوں میں جیسے پانی اور دوسرے عورتوں میں پائی جاتی ہے جب گرم ہوتے ہیں اور اگر فراہم کیے جائیں اجزاء تو پھر فراہم ہو گئے پہلی مقدار کی طرف پٹ جاتے ہیں پس مقدار ہوتا ہے اس حجت سے کہ جسم وہی مقدار ہے اور مقداریں عالم کی نہ زیادہ موتی نہیں نہ کم۔ ۴

رائی کے کہ دانہ میرا ایسا مادہ نہیں ہے جس میں یہ استعداد ہو کہ تمام عالم کی مقداروں کو قبول کرے جیسا کہ مشائخوں کے اصول سے لازم آتا ہے۔ ۵
جسم کا مقدار ہونا اہل اقدمیہ (اشراقین) اور پہلے حکما مانتے آئے ہیں۔
ارسطا طالیس اور اُس کے اتباع مشائخ نے اس کو نہیں مانا ہے۔ ۶

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جسم پر حمل کیا جاتا ہے کہ وہ ممتد ہے اور ذو مقدار ہے تو امتداد اور مقدار جسم پر زائد ہیں (کیونکہ شے کا حمل اُس کی ذات پر نہیں ہوتا) یہ کلام راست نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ جسم متقدر (ذو مقدار) ہے تو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مقدار زائد ہے جسم پر۔ کیونکہ یہ اطلاقات عرفیہ ہیں۔ اور حقیقتوں کی بنا اطلاقات عرفیہ پر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اور کبھی تجوزات جاری ہوتے ہیں۔ کبھی انسان اپنے ذہن میں شئییت کو مع مقدار کے لیتا ہے تو یہ کہتا کہ جسم ایک شے ہے جو مقدار رکھتی ہے۔ اور جب اپنے نفس کی طرف رجوع کرتا ہے تو نہیں پاتا شے کو مگر نفس مقدار کیونکہ شئییت زائد نہیں ہے مقدار پر بلکہ اُس کی ذات ہے عرف کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسے کہتے ہیں بعد بعید یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ

۱۵۔ جیسے پانی کی تغیر میں بذریعہ قریح لمیق کے مشاہدہ ہو سکتا ہے کہ پہلے حرارت سے تفرق اجزاء ہوتا ہے اور پھر برودت سے پانی ہو کے بخارات ٹپک جاتے ہیں۔ ۱۲۔

۱۶۔ ایک مشہور استدعا ہے کہ اگر تخلخل ممکن ہو تو ایک رائی کا دانہ پہاڑ کے برابر ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔
۱۷۔ اون کا ثقل ممکن ہو تو ایک پہاڑ رائی کے دانہ میں سا سکتا ہے۔ ۱۲۔

بعدیت کوئی شے زائد ہے بعد پر بلکہ یہ مجاز ہے جیسے کہتے ہیں جسم جسم یہ دلالت نہیں کرتا کہ جسمیت یا جسمیت زائد ہے جسم پر جائز ہے کہ کہیں کہ جسم متناہ ہے۔ یعنی وہ امتداد رکھتا ہے کسی جہت خاص میں جو کہ متعین ہے۔ حاصل اُس کا یہ ہے کہ مقدار چلتی ہے مختلف جہات میں یا متعین جہت میں اور مثل اس کے۔

یہ مثال اُست کو جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے اور اس سے جو خواہیاں لازم آتی ہیں۔ اس وجہ سے ہوا کہ مشائیوں نے اتصال کو کہ جس امتداد لے لیا۔ اور بعض مجازات کی وجہ سے۔ اور مشائیوں کے اس گمان باطل سے کہ جو امتیاز کمال اور نقصان کی وجہ سے ہے جو کہ خط طویل و قصیر میں ہے۔ وہ کسی شے کی وجہ سے ہے جو زائد ہے مقدار پر اور یہ راست نہیں ہے۔

حکومت: اس بیان میں کہ ہیولی عالم عنصری بلکہ عالم جسمانی کی جسم سبب ہے جو کہ ایک مقدار ہے قائم بذات خود جو مذہب اقدمین کا تھا۔ نہ کہ وہ سبب جو کہ متاخرین کا ہے کہ ہیولی موجود ہے فقط قبول کرتی ہے صورت پر۔ اور اس کو اور اُس کو بذات خود کوئی تخصص نہیں ہے الا بذات اُس کے فاعل سے۔ ہیولی کے حال کی جب تحقیق کی جائے تو وہ کوئی شے موجود نہیں ہے۔ اور اس کا موجود ہونا ایک امر عقلی اعتباری ہے اور اُس کا جو ہر ہونا عبارت ہے۔ یہ سبب اس سے اور یہ عدمی ہے۔ اور اس کے ماورائے کو کوئی تخصص نہیں ہے۔ خارج ہر عقل میں۔ اور اسی کی طرف صنف کا اشارہ ہے۔

جب کہ تم پر روشن ہو گیا کہ جسم طبعی نفس مقدار ہے بذات خود قائم پس کوئی شے عالم میں موجود فقط نہیں ہے جو قبول کرتا ہے مقداروں اور صورتوں کو۔ یعنی جسمیت اور نوعیت کو اسی کا نام رکھتا ہے مشائیوں نے ہیولی (جس کو وہ ہیولی کہتے ہیں جو سبب ہے۔ اور اُس کے گمان باطل میں جسم کا ایک جو ہے اور دوسرا جو صورت جسمیہ ہے۔

یہ ہیولی بذات خود متخصص نہیں ہے۔ بلکہ تخصص اُس کا صورت جسمیہ اور نوعیت سے ہوتا ہے۔ یہ دونوں جزو جوہری ہیں اُن کے نزدیک اور انھیں نے کہا ہے کہ صورت فاعل کا فعل ہے ہیولی اس۔ اور اُس کی مثال دی ہے۔ انھوں نے کتابت سے

کہ وہ کاتب کا نخل ہے کاغذ میں کہ وہ مثل ہیولی کے ہے۔ پس حاصل کلام ہیولی کے
بائے میں یہ ہوا کہ وہ موجود ہے۔ اور جو ہریت اُس کی سلب موضوع ہے۔ اُس سے
اور وادامہ وجودی نہیں ہے۔ مطارحات میں کہا ہے کہ جب باقی نہ ہیولی کے رسم سے
مگر وہ بود تو اُس کی ماہیت نفس وجود ہوئی بلکہ واجب الوجود ہوئی کیونکہ تم نے
(مشائیر) نے کہا ہے کہ موجودات میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کی عین ماہیت
وجود ہو۔ مگر واجب الوجود۔

ہمارا یہ قول کوئی موجود امر ذہنی ہے۔ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کہ اُس
کی کوئی صورت اعیان میں نہیں ہے۔ اور جو ایسی چیز ہو وہ سوائے ذہن کے کہیں نہیں
موجود ہوتی۔ پس ہیولی کہیں موجود نہیں ہے۔ مگر ذہن میں تو وہ چیز جس کا ہیولی نام
رکھا ہے کوئی شے نہیں ہے۔ یعنی موجود فی خارج نہیں ہے۔ بلکہ وہ امر عدی اعتباری
ہے۔ وہ حاصل نہیں ہوتی وجود میں اور نہ کوئی صورت اعیان میں ہے۔ اُس قاعدے
کے موافق جو ہم نے مقرر کیا ہے کہ یہ مقدار ہی جسم ہے اور جو ہریت اُس کی اعتبار
عقلی ہے۔

جب جسم کو باعتبار بدلنے والی ہئیتوں کے اور انواع کے قیاس کرتے ہیں
تو اُسی جسم کو ہیولی کہتے ہیں (یعنی اُن بدلنے والی ہئیتوں کے لحاظ سے اور اُن انواع
کے لحاظ سے جو مرکب ہئیتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اُن ہئیتوں کے حلول کے
اعتبار سے اسی کو نخل کہتے ہیں۔ ہیولی اس کے سوا کوئی چیز نہیں ہے (جو حقیقت
اُس کی ہم نے یہاں بیان کی ہے)۔ وہ جسم ہے فقط یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے
وہ جسم ہے اور ان بدلتی ہوئی ہئیتوں اور اُن سے جو انواع مرکب ہیں اُن کے
اعتبار سے اُسی کو ہیولی کہتے ہیں۔ پس ہیولی اور جسم حقیقت میں ایک ہی ہے۔
اور اعتبار سے مختلف ہے۔

حکومت ویدیا۔ اُن خصوصیتوں کے فیصلے جو پہلے اور پچھلے حکیموں میں
چلی آتی ہیں۔ مشائیوں نے کہا ہے کہ وہ شے جو انھوں نے وضع کی ہے اور اُس کو ہیولی
سے نامزد کیا ہے اُس کے وجود کا تصور بغیر صورت کے نہیں ہو سکتا اور نہ صورت
کے وجود کا تصور بغیر ہیولی کے ہو سکتا ہے۔ پھر انھوں نے اکثر حکم کیا ہے کہ صورت

اہل اشراق
نے نزدیک
ہونے کے
سبب۔

کو ہیولی کے وجود میں داخل ہے۔ اور اکثر اپنے کلام کی بنا اس بات پر کی ہے کہ صورت ہیولی کی علت ہے۔ کیونکہ ہیولی کا خالی ہونا صورت سے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ صورت کے علت ہونے کی بنا اسی پر ہے کہ ہیولی کا تصور صورت سے خالی ہونے کا تصور نہیں ہے۔ اور یہ استدلال کوئی شے نہیں ہے۔ کیونکہ ہیولی کا خالی ہونا صورت سے متعلق ہو تو یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ہیولی کے وجود کا تقوم صورت سے ہے۔ کیونکہ جائز ہے کہ کسی شے کو کوئی شے لازم ہو اور یہ بنیہ اُس کے نہ ہو اس لیے کہ وہ شے اعراض لازم سے ہے اپنے موضوعات کے لیے جیسے تین زاویہ مثلث کے لیے۔ اور زوج ہونا چار کے لیے اور یہ لازم نہیں ہے کہ یہ لازم اُس شے کی علت ہو جو اس لازم کا موضوع اور ملزم ہو۔ کیونکہ کسی شے کا عرضی لازم معلول ہے اُس شے کا یہ سبب احتیاج کے جو لازم کو ملزم سے ہے۔ نہ اُس کی علت۔ ورنہ زاویہ مثلث ہوتے مثلث کے اور مثلث کے وجود کے تقوم ہوتے اور اُس کا بطان نظام ہر شے اس لیے کہ یہ لازم ہیں ماہیت کو جس کا جو علت کے بعد ہے۔ پھر بعض مشائین یہ بیان کرتے ہیں کہ ہیولی کے وجود کا تصور بغیر صورت کے نہیں ہو سکتا کیونکہ اُس وقت میں (یعنی تجربہ کے وقت) یا ہیولی منقسم نہیں لازم ہے جسمیت اُس کی۔ اور جب ہیولی کے ساتھ جسمیت کا ہونا لازم ہو تو ہیولی مجرد نہ رہی صورت سے اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہم نے ہیولی کو مجرد فرض کیا تھا۔ یا غیر منقسم ہوگی۔ پس یہ عدم انقسام یا اُس کی ذات کی طرف سے ہے کیونکہ غیر سے نہیں ہو سکتا یعنی صورت اور توابع صورت کی طرف سے کیونکہ وہ مجرد فرض کی گئی ہے۔ پس محال ہے اُس پر انقسام کیونکہ جو شے ذاتی ہوتی ہے (یعنی عدم انقسام) وہ زائل نہیں ہو سکتی لیکن ہیولی منقسم ہوتی ہے۔ اور یہ نادرست ہے۔ کیونکہ اگر وہ غیر منقسم ہو تو لازم نہیں ہے کہ انقسام محال ہو اور انقسام کا محال ہونا اُس کی ذات سے ہو بلکہ محال ہے اُس کا فرض (یعنی انقسام کا فرض کرنا) اس لیے کہ شرط جسمیت کی یعنی مقدار کی نفی کی گئی ہے۔ کیونکہ کبھی شے کا امتناع بسبب اسی شرط کے انقضاء کے ہوتا ہے جو اُس کی علت تامہ کا جز ہے جیسے متنع ہے فرض کرنا زاویہ کا سطح میں بنیہ خط کے۔ کیونکہ خط زاویہ کے حصول کے شرائط سے ہے۔ اور منجملہ اُن کی حجتوں کے اس

مسئلہ یہ کہ بیہولی کا بخیر و صورت سے محال ہے۔ ایک یہ ہے کہ :-

اگر بیہولی کو صورت سے مجبور فرض کریں تو یا اس کا حصول تمام مکانوں (حیزوں) میں ہو گا یا کسی مکان میں نہ ہو گا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ کیونکہ پہلی شق سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی جسم جمیع احیاء میں ہو اور دوسری شق سے لازم آتا ہے کہ کسی حیز میں نہ ہو۔ یہ نہیں کہا کہ کسی مکان میں نہ ہو اس لئے کہ جسم کبھی مکان سے خالی ہوتا ہے۔ مگر حیز سے خالی نہیں ہوتا جیسے فلک محدود۔ شائع کہتے ہیں یہ استدلال اس شخص کے قول کے موافق ہے جو مکان اور حیز میں فرق کرتا ہے جو حیز اور مکان کو یکساں سمجھتا ہے۔ اس کو اس طرح الزام دے سکتے ہیں کہ جسم یا غیر ذی وضع ہے (اور یہ محال ہے) یا ذی وضع ہے بغیر صورت کے اور یہ محال ہے۔

تیسری شق یہ ہے کہ بیہولی کسی خاص مکان میں ہو اور بیہولی کا کوئی مخصوص نہیں ہے۔ بنا براس تفصیل کے جو کتابوں میں مشہور ہے۔ کیونکہ یہ تخصیص یا اس کی ضابطہ کی صورت سے ہوگی اس فرض سے نتیجہ بغیر مرجع لازم آتی ہے۔ کیونکہ اس کی نسبت بیہولی ہونے کی حیثیت سے جمیع احیاء کی طرف مساوی ہے۔ اور کوئی کہنے والا اس سے کہہ سکتا ہے کہ متنع ہوتا بیہولی کا کسی مکان خاص میں یہ سبب عدم مخصوص کے لازم آیا۔ نہ سبب محال ہونے کے۔ اس حجت سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ اگر عالم حاصل ہو جائے اور بیہولی بخیر و باقائہ جائے تو ممکن نہیں ہے کہ وہ صورت کے لباس سے عیس ہو کیونکہ کسی مکان میں اس کے متعلق ہونے کے لئے کوئی مخصوص موجود نہیں ہے اور خالی ہونا کہ شے کا غیر سے اس پر نہیں دلالت کرتا کہ وہ لذات محال ہے (محال بغیر محال لذات نہیں ہے)۔

۱۔ شق (۱) نام حیزوں میں حاصل ہونا۔ (۲) کسی حیز میں حاصل نہ ہونا۔

واقعہ ہے کہ حیز در مکان کا فرق یا در کھتا ضروری ہے۔ مکان مشائیوں کے نزدیک محوی کے سطح ظاہر جس کو محیط ہوا، کی سطح باطن۔ چونکہ ان کے نزدیک فلک مجدد للجهات پر کوئی اور جسم حاوی نہیں ہے لہذا اس کے لئے مکان نہیں ہے۔ بجز حیز ہے یعنی جسم کی سطح ظاہر حیز ہے۔

یعنی کسی جسم کا مکان نہیں۔ ۱۲۔

اور ایسے زلات و مہفوات و مغالطات لازم آئے فرو گذاشت سے اُن اعتبار کے جو کسی شے کو لاحق ہوں اُس کی ذات سے یا غیر ذات سے۔ ٹ
اسی کے قریب ہے یہ حجت اُن کی کہ اگر میولی مجرد ہو تو یا واحد ہوگی یا کثیر اور یہ دونوں باطل ہیں۔ کیونکہ اگر کثیر ہو تو کثرت استدعا کرتی ہے ایک ممیز کی اور یہ صورت سے ہو سکتا ہے اور اُس کے توابع یعنی مقدار وغیرہ سے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ یا وحدت سے اگر متصف ہو میولی تو انصاف یا اُس کے اقتضا ذاتی کے سبب سے ہوگا۔ ممکن نہ ہوگی اس پر تکثیر اصل کیونکہ جو شے بالذات ہوتی ہے وہ کبھی زائل نہیں ہوتی۔ لیکن اُس کی کثیر صورتوں سے اور انفصالات سے ہوتی ہے۔ پس تجرد کے وقت وہ واحد نہ تھی جو کہ مفروض ہے۔ ٹ

اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ وحدت صفت عقلی ہے جو میولے کے عدم انقسام کی جہت سے لازم ہوئی ہے۔ اور محال ہوا اُس کے انقسام کا یہ سبب نہ ہونے شرط قسمت کے ہے کہ وہ مقدار ہے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (یعنی جہت اولے کے جواب میں کہ شے کبھی انتفاء شرط کی جہت سے متنع ہوتی ہے۔ اور اس قیاس سے میولی کا انصاف وحدت سے بذات خود نہیں ہے۔ بلکہ غیر سے ہے۔ کیونکہ اُس کا انقسام شرط قسمت کے انتفاء سے محال ہوا ہے۔ ٹ

جب کہ ہم نے بیان کر دیا کہ جسم نہیں ہے مگر مقدار فقط تب ہم بے پرواہیں میولی کی بحث سے۔ لیکن ان بحثوں کے یہاں لانے کی غرض یہ ہے کہ ان بحثوں میں کیا سہو ہوا ہے۔ ٹ

مشائی صورت جسمیہ کی بحث سے فارغ ہوئے تو انھوں نے ایک اور صورت ثابت کی یعنی سوائے صورت جسمیہ کے جس کو وہ صورت نوعیہ اور طبیعت کہتے ہیں۔ ٹ پس مشائیوں نے کہا کہ میولی کے وجود مسئلہ یہ محض صورت جسمیہ کا نہیں ہے۔ کیونکہ جسم مطلق کے وجود کا تصور نہیں ہو سکتا جیسے میولی مجرد۔ وجود کا تصور نہیں ہو سکتا۔ ٹ

کیونکہ اگر جسم مطلق کا وجود ہوا تو جسم دو شقوں سے خالی نہیں ہے۔ (۱) ایک متنع القسمت (یعنی انفصال) جیسے اناک۔ (۲) ممکن القسمت ہے۔

اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک وہ جو شکل کو قبول کرے اور اُس کو ترک کر دے سہولت سے۔ (جیسے پانی ہوا) دوسرے وہ جو شکل کو مشکل سے قبول کرے جیسے پتھر انیٹ۔ پس جسم و مطلق تین حالتوں سے نہالی نہیں ہو سکتا اور ہر ایک ان میں سے تجربہ کی حالت میں جس کا اقتضا کرے وہ اُس کا اقتضا ذاتی ہے۔ پس اگر وہ لذاتہ مقتضی نہ ہو یا تو اُس کا مقتضی نہیں ہے اصلاً یا کوئی امر غیری ذاتی مقتضی ہو گا۔ اور پہلی شق (یعنی کوئی مقتضی نہ ہو) باطل ہے اس لئے کہ ہر ممکن کے لئے ایک مرجع کی ضرورت ہے اور دوسرے کی (یعنی امر غیری ذاتی مقتضی ہو) دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ یہ غیر ذات جسم کا یا اُس کی ذات سے مقارن ہے یا نہیں ہے۔ پس اگر مقارن ہو تو یہی صورت نوعیہ ہے و ہو المطلوب اور اگر مقارن نہیں جسم سے پس امر خارجی نے افادہ کیا نفس استعداد اور عدم استعداد کا بغیر افادہ کسی امر کے جس سے یہ حاصل ہوا اور اس کا بطلان صاف ظاہر ہے۔ اور اگر ایک اُن میں سے اقتضا ذاتی سے ہو تو اُس سے کبھی جدا نہ ہو گا۔ اور اس صورت میں جملہ اجسام مساوی ہوں گے اور ایسا نہیں ہے (یعنی اجسام جدا جدا صورتیں رکھتے ہیں)۔

پس دوسری صورتوں کی ضرورت ہوئی۔ (مثلاً صورت فلکی اور عنصری وغیرہما) جو مقتضی ان چیزوں کے ہیں۔ اور اُن سے جسم مطلق کی تخصیص ہوتی ہے۔ اور یہ صورتیں جسم مطلق کی پہلی تخصیص کرنے والی اور انواع کی حقیقتوں کو قائم کرنے والی ہیں۔

صورت فلکیہ اور عنصریہ جسم مطلق کے پہلے مخصصات ہیں اور انواع کی حقیقتوں کے مقوم ہیں۔ اور ہیولی اور جسم مطلق جس کے تحت میں انواع واقع ہیں اُن کی بھی تخصیص انہیں مخصصات اولیہ سے ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ مخصصات ہیولی اور جسم مطلق کے مقارن پائے جاتے ہیں۔ اور ہمارے لئے ہیولی اور جسم مطلق کا تعقل بغیر ان کے ممکن نہیں ہے۔ یعنی جب تک صورت نوعیہ کا وجود نہ ہو۔ ہم ہیولی اور صورت کو بھی نہیں پہچان سکتے۔ کیونکہ صورت جسمیہ صرف ماہیت جسم کی مقوم ہے اور نوع اور جو کچھ اُس کے بعد ہو وہ مخصصات ثانی ہیں مثلاً جسم انقسام کو سہولت قبول کرتا ہے یا بدشواری وغیرہ یہ عوارض تخصیص کے ہیں۔ یہ اُسی وقت عارض ہوتے ہیں۔

جب جسم کا تقوّم اپنے مخصّصات سے ہو جائے۔ کیونکہ یہ محض استعدادات ہیں ان کے ساتھ تخصّص اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اُس چیز کا تخصّص ہو جائے جس کے ساتھ استعدادات لگے ہوئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ تمام ان مخصّصات کی طرف رجوع کرے گا۔ کیونکہ اگر جسمیت کے اقتضائے ہوں تو چاہئے کہ تمام اجسام میں موجود ہوں۔ اور نقیض کا نقیض سے استثناء کیا جائے گا (یعنی یہ تمام اجسام میں موجود نہیں ہیں۔ لہذا جسم مطلق اُن کا مقتضی نہیں ہے) جواب دیا جائے گا کہ اُن کا مقتضی جسم نہیں ہے نہ اس حجت سے جو تم نے بیان کی۔ بلکہ اس لیے کہ اوّلیٰ چیز خارج سے افادہ کرتی ہے اور کہا گیا ہے کہ قبول انقسام اور شکل اور ترک شکل سہولت یا بنیر سہولت اُس کے لیے یا مفید خارجی افادہ کرتا ہے یا نہیں افادہ کرتا دہ ولوں صورتوں میں صورت نوعیہ کی احتیاج نہ ہوگی۔ اور رد کیا گیا ہے کہ یہ اشارہ استعدادات ہیں یا لا استعدادات ہیں اور یہ فی نفسہا طبائع محصلہ نہیں ہیں جسے تقوّم انواع جسم کا ہو۔ کیونکہ محال ہے کہ متقوّم ہو کوئی نوع جو ہری مثلاً پانی یا آسمان بجز استعداد کسی اور امر کے بلکہ وہ توابع اُن امور کے ہیں جن سے انواع جو ہری کا تقوّم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مفید خارجی نفس استعداد کا افادہ نہیں کرتا۔ بلکہ ایسے امر کا افادہ کرتا ہے استعداد قریب جس کی تابع ہے۔ کیونکہ پیدا مکان مطلق ہے وہ ایسے لوازم سے ہے جو غیر مستفاد ہیں خارج سے جس طرح عطا کرتا ہے مادہ ایسا مزاج کہ وہ مادہ مستعد ہو جائے ایک نفس کے قبول کے لیے یا اثر نفس کے یا صورت نوعیہ کے قبول کے لیے جس کی تابع ہیں استعدادات مذکورہ اور عطا کرتا ہے حرارت شدید کہ مستعد ہو جائے قبول صورت ہوائیہ کے لیے یا نار میت کے لیے اور جب کہ محال ہوا اُن استعدادات کا مخصّصات اولیٰ ہونا پس اولیٰ جواب ہوں گے۔ اور مصنف نے اُن کے جواب ہونے کو منع کیا ہے۔ اس لیے کہ جائز ہے کہ وہ اعراض ہوں۔ اور اسی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے اچ اور کوئی کہنے والا کہ یہ مخصّصات اولیٰ (جو تمہارے گمان میں جوہر ہیں) کیفیات ہیں خواہ عناصر میں ہیں مثل رطوبت اور یونست اور حرارت اور برودت کے خواہ افلاک میں تو وہ دوسری ہستین (اعراض) ہیں۔ اگر کہا جائے کہ اعراض یعنی کیفیات عناصر اور مینات افلاک

اُن سے تقویم ہو سکتی نہیں ممکن ہے۔ اور ہم نے کہا کہ وہ جوہر کے مقوم ہیں تو اعراض
مخصصات اولیٰ نہیں ہو سکتے۔ تو جواب دیا گیا ہے۔ بگو
کہ یہ امور جن کو محصور مقوم جوہر سے نامزد کرتے ہو اگر اس لئے ان کو مقوم
مقومہ کہتے ہو کہ اُن میں سے بغیر بعض کے جسم نہیں پایا جاتا تو کسی شے کا کسی شے سے
خالی نہ ہونا اُس پر دلالت نہیں کرتا کہ یہ شے اُس کی مقوم ہے۔ کیونکہ بعض لوازم عرض
ہوتے ہیں۔ اور لوازم عرضیہ مثلاً مقدار اور وضع اور شکل سے اُن کے کمالات یعنی
اجسام خالی نہیں ہوتے۔ باوجود اس کے اعراض اجسام کے مقوم نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ
اعراض ہیں۔ اگر کہیں کہ یہ اعراض اس لئے ہیں کہ یہ بدلتے ہیں اور اُن کے محل نہیں
بدلتے تو کہا جائے گا کہ بعینہ یہی بیوٹے کے باب میں بھی کہنا چاہیے کہ وہ نہیں بدلتی
اور صورتیں بدلا کرتی ہیں۔ اگر کہیں کہ متنع ہے تجرید جسم کا صورت سے نہ مقدار اور
ن شکل سے تو کہا جائے گا کہ ممکن نہیں کہ تم دعویٰ کرو جسم کے صورت سے مجرّد ہونے
کے امتناع کا بلکہ یہ دعویٰ کر سکتے ہو کہ صورت یا اُس کے بدل سے جسم کا تجرّد متنع ہے
تو جیسے جسم نہیں خالی ہو سکتا صورت یا اُس کے بدل سے اُسی طرح جسم نہیں خالی ہو سکتا
شکل و مقدار یا اُس کے بدل سے۔ اور اگر اسے جسم کا مقوم ہے۔ کیونکہ وہ جسم کے مخصصات
میں (یعنی جسم کے وجود کے مقومات ہیں۔ لہذا ہیولیٰ خلق کے وجود کے بھی مقوم ہیں)
تو بھی مخصصات کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ صورت اور جوہر ہو۔ کیونکہ تم نے خود اعتراف
کیا ہے کہ نوع کے اشخاص ممیز ہوتے ہیں عوارض کے ذریعہ سے اور اگر مخصصات ہوتے
تو ضرور نہ مونیوہ ہوتے انواع اور سو اُس کے مثل اصناف اور اشخاص کے۔ تم نے
یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ طبائع نوعیہ (مثل انسانیت و فرسیت کے) از روے وجود
تمام تر ہیں اجناس سے اور اجناس کے وجود کا فرض متصور نہیں ہو سکتا۔ بغیر مخصصات کے

۱۵۔ ظاہر ہے کہ اگر اشخاص موجود نہ ہوں تو اصناف کا وجود ممکن نہیں ہے۔ اور جب اصناف نہ ہوں
تو انواع غیر ممکن ہیں۔ یعنی اگر گورے کالے اشخاص ہوں تو ردی اور زنجی کا وجود غیر ممکن ہے۔ اور
اگر روسی زنجی وغیرہ اصناف انسانیت کے نہ ہوں تو نوع انسان ممکن نہیں ہے۔ مثالاً اشخاص اور
نیز اصناف کی تمیز محض عوارض سے ہوتی ہے صورت وغیرہ ہائے تمیز کے عوارض ہوں۔ ۱۶۔

پس اگر جسم کے مخصوصات عورتیں اور جوہر میں اس سبب سے کہ جسم کا تصور بغیر شخص کے نہیں ہو سکتا۔ پس انواع کے مخصوصات بوجہ اولیٰ جوہر ہوں گے (کیونکہ انواع کا وجود اتم ہے۔ بہ نسبت طبائع بنسیہ کے) اور ایسا نہیں ہے پس جائز ہے کہ جسم مطلق کا تصور (جو تمھارے زعم میں صورت نوعیہ ہے) عرض ہو۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ انواع کے مخصوصات مخصوص نوس کے تابع ہوتے ہیں۔ اگرچہ تخصیص اشخاص نوع کی اُن (اعراض) کے ذریعہ سے ہو۔ اور عارض ہو خارجی اسباب سے اس نوع کی ماہیت کا تقوم نہیں ہو سکتا۔ پس اسی کے مثل صورت نوعیہ کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ماہیت جسمیہ کی تابع ہے۔ اگرچہ تخصیص اجناس کا اُس کے ذریعہ سے ہو اور وہ لاحق ہو جسم کو یا ہیولی کو (موافق اُن کے گمان کے) خارجی اسباب سے اور وہ (اعراض) مقوم اُن کے (جسم اور ہیولے کے) وجود کے ہوں۔ اگرچہ اُن دونوں کی ماہیت کے مقوم نہ ہوں۔

عرض کہیں جوہر کے تحقق کی شرط ہوتی ہے۔ جیسے انواع کے مخصوصات اعراض ہیں۔ اور اعیان میں نوع کے تحقق کا تصور نہیں ہو سکتا مگر عوارض کے ساتھ ہی (اور یہ جو کہتے ہیں کہ ماہیت نوعیہ بذات خود تام ہے۔ اور اگر فرض کیا جائے انحصار نوع انسان کا شخص واحد میں تو کسی ممیز کی احتیاج نہ ہو اور نوع کے شخص واحد میں منحصر ہونے کا کوئی مانع نہیں ہے۔ مگر خارجی پس اسی کے مثل ماہیت جسمیہ کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ ماہیت جسمیہ تام ہے کیونکہ وہ محتاج ہے مخصوصات کی تو انسان بھی تام ہے۔ کیونکہ وہ بھی مخصوصات کی احتیاج رکھتا ہے۔)

یہ جو کہتے ہیں کہ طبیعت نوعیہ حاصل ہو لیتی ہے اُس کے بعد عوارض اُس کی پیروی کرتے ہیں ضعیف کلام ہے۔ کیونکہ اگر ماہیت نوعیہ مثلاً انسانیت اگر پہلے حاصل ہو اُس کے بعد عوارض آئیں تو پہلے انسانیت کلیہ مطابقت کا حصول ہو گا۔ اُس کے بعد تشخص ہو گا۔ یہ محال ہے۔ اس لیے کہ حصول نوع کا بغیر تشخص کے ہو نہیں سکتا اور مطلق کا وقوع اعیان میں اصلاً کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور یہ عوارض طبیعت نوعیہ کے تحقق کے شرائط نہیں ہیں (یعنی وجود خارجی میں) اور اُن سے یہ تشخص متاثر ہوا۔

اشخاص سے) حقیقت انسانی کے لئے لازم نہیں ہے۔ پس جائز ہو گا فرض انسانیت کا کہ وہ اطلاق پر باقی رہے۔ جیسے پہلے اُس کا حصول ہوا تھا اور پھر لاحق ہوں اُس کو عوارض غیر ممیز۔ کیونکہ یہ عوارض جن سے تخصیص اشخاص نوع کی ہوتی ہے۔ طبیعت نوعیہ کے مستقنیات اور اُس کے لوازم سے نہیں ہیں۔ ورنہ کل اشخاص میں اُن کا اتفاق ہوتا۔ پس یہ امور کسی فاعل خارجی کی جہت سے ہیں۔ اور جب طبیعت نوعیہ اُس سے مستثنیٰ ہے تو ہم اُس کے وجود کو بغیر اُن عوارض کے فرض کر سکتے ہیں۔ اور ایسا نہیں ہے۔ پس اس دلیل سے درست ہوا اُس کا جائز ہونا کہ عرض جو ہر کے وجود کی شرط اور اُس کے وجود کا مقوم اس معنی سے ہو سکتا ہے۔ (یعنی خارج میں اُس کے تحقق کی شرط۔)

پس اگر جائز ہو حصول انسانیت مطلقہ کا پھر اُس کے بعد آتے ہوں وہ ممیزات جو تخصیص کرتے ہیں تو کیوں نہیں جائز ہے حصول جسمیت مطلقہ کا اور اُس کے بعد آنا مخصوصات کا۔ اور بدعا شیائیوں کا اس بارے (یعنی جسم مطلق) میں ہے اسی طرح واقع ہے۔ انواع میں بھی عجب تو یہ ہے کہ عقل مقننی ہے جسم کی یہ سبب تعقل امکان اُس کی ذات کے۔ جیسا مشائیون نے کہا ہے اور امکان اُس کی ذات کا بنا بر اُن کے مذہب کے عرض ہے۔ (کیونکہ وہ موجود ہے ایک موضوع میں اور بنا بر اُن کے مذہب کے جو چیز کسی موضوع میں موجود ہو وہ عرض ہے۔ اور مصنف نے کہا کہ عرض ہے بنا بر اُن کے مذہب کے اس لئے کہ امکان مصنف کے نزدیک اعتبارات عقلیہ سے ہے اُس کا وجود خارج میں نہیں ہے۔)

اسی طرح تعقل امکان کا (عرض ہے دو وجہوں سے وجہ اول) کیونکہ تعقل امکان کا متغائر ہے تعقل وجوب سے۔ کیونکہ اگر وہ دونوں ایک ہی ہوتے تو اُن دونوں کے اقتضا بھی ایک ہی ہوتے اور ایسا نہیں ہے (کیونکہ پہلے کا اقتضا جو ہر جسمانی ہے اور دوسرے کا اقتضا جو ہر غیر جسمانی ہے)۔ جب کہ تعقل امکان کا غیر تعقل

لے جسم ممکن ہوا پھر موجود ہوا۔ لہذا جسم کا وجود فرع ہے اُس کے امکان کی اور امکان مشائیون کے نزدیک عرض ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ عرض اصل ہے۔ اور جو ہر فرع یہ عجب کی بات ہے۔ ۱۷۔

و جوہ کے بے پس وہ عقل کی ماہیت پر زائد ہیں۔ (کیونکہ محال ہے کہ دونوں نفس عقل ہوں اس لئے کہ: مختلف چیزیں اس کی ذات نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ دونوں اس کی ذات میں داخل ہیں ورنہ ان سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ نہ یہ کہ ایک اس کی ذات ہو دوسرا نہ ہو۔ کیونکہ اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ اور نہ یہ کہ ایک اس میں داخل ہو اور دوسرا خارج ہو ورنہ لازم آتا ہے ترکب اور ترجیح بلا مرجح۔) دونوں عرضی ہیں عقل کے لئے اور عرض ہیں وجود میں۔ تو تعقل امکان کا عرض ہے۔ پھر دوسری وجہ: وجود جب کہ داخل نہیں ہے شے کی حقیقت میں (جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے) پھر

اولیٰ یہ ہے کہ امکان اور وجوب بھی داخل نہ ہوں شے کی ماہیت میں۔ (کیونکہ امکان اور وجوب دونوں صفتیں ہیں وجود کی اور جب موصوف داخل نہیں ہے کسی شے میں تو صفت بوجہ اولیٰ داخل نہیں ہے۔ کیونکہ صفت تابع ہوتی ہے موصوف کی اور محال ہے وجود تابع کا تابع ہونے کی حیثیت سے بغیر متبوع کے۔) پھر اس سے بڑھ کے ہے تعلق دونوں کا۔ کیونکہ یہ تو بعید تر ہے داخل ہونے سے۔ پھر توجہ دونوں کا تعلق عرض بظہیر اور ان دونوں کے تعقل سے ایک سے توجہ ہر مفارق حاصل ہوا۔ اور دوسرے سے جو ہر جسمانی تو یہ صحیح ہو گیا کہ عرض کو دخل ہوتا ہے جو ہروں کے وجود میں کسی قسم کی علیت یا اشتراط سے۔ اور وجود کا مقوم وہی تو ہے جس کو کچھ نہ کچھ دخل ہو کسی شے کے وجود میں۔ پھر وہ استعداد جو نفس کی استدعی ہوتی ہے بدن کے لئے۔ کیا یہ استعداد مزاج کے سبب سے نہیں پیدا ہوتی؟ اور مزاج عرض ہے۔ پھر

(کیونکہ وہ موجود ہے ایک موضوع یعنی بدن میں۔) اور وہ حصول نفس کے

۱۵۔ یہاں پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حکما کہتے ہیں کہ عناصر کی ترکیب سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو مزاج کہتے ہیں اور جب مزاج اعتدال سے ایک درجہ قرب کا پیدا کرتا ہے تو ایک ایسی استعداد بدن میں حادث ہوتی جو مبدی فیاض (عقل فعال) سے فیضان نفس کے قابل کرتی ہے۔ پس نفس کا تعقل بدن سے اس استعداد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی استعداد کی طرف متن میں اشارہ ہے۔ ۱۲۔

شرائط سے ہے۔ پس صحیح ہو گیا کہ عرض کو جوہر کے وجود میں داخل ہوتا ہے۔ جو
 اور جب نفوس ابدان سے جدا ہو جاتے ہیں (بعد موت کے) تو ان کی ایک
 دوسرے سے تخصیص اور ان کا امتیاز اعراض کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ (یعنی وہ اعراض
 ان قسم ہئیات و ملکات جو نفوس نے جب ابدان سے تعلق تھا تو ان کتاب کئے تھے۔
 پس درست ہو گیا کہ جوہروں کی تخصیص اعراض سے ہوتی ہے۔ اور حقائق نوعیہ کے
 لئے ان سے مخصوص ہونا شرط ہے۔ جو

عجیب یہ ہے کہ مثالی کہتے ہیں کہ حرارت باطل کر دیتی ہے صورت مائے کو
 اور عدم حرارت کا بصورت مائے کے وجود کی شرط ہے۔ جب یہ جائز ہے کہ عدم عرض
 کا جوہر کے وجود کی شرط ہو اور علت ہو۔ تو کیوں نہیں جائز ہے کہ وجود عرض کا علت
 اور شرط ہو۔ اور آیا مقوم وجود اس کے سوا کچھ اور ہے کہ اس کو کوئی دخل ہو جو
 ہے میں۔ اور شایہوں نے اعتراف کیا ہے کہ صورت ہوا کی یہ مستدعی حرارت
 ہے تو حرارت صورت ہوا کی کے حاصل ہونے کی علتوں سے ٹھہری باوجود کے کہ
 حرارت اعراض سے ہے۔ پس ایسی ہی غلطیان لازم آتی ہیں الفاظ کو مختلف معنوں
 میں استعمال کرنے سے مثل لفظ صورت وغیرہ کے۔ جو

لفظ صورت مشائین کے نزدیک مقوم جوہر کے معنی میں مستعمل ہے۔ اور
 قدمائے نزدیک عرض کے معنی میں مستعمل تھی۔ اس لئے کہ جو شے کسی محل میں حلول کرے
 وہ قدمائے نزدیک عرض ہے خواہ وہ محل کے وجود کی مقوم ہو خواہ نہ ہو۔ اور
 ہیولی قدمائے نزدیک جسم مطلق کے معنی میں ہے اس حیثیت سے کہ جسم مطلق اور
 اشیاء کو قبول کرتا ہے۔ اور ہیولی مشائینوں کے نزدیک وہ جوہر بسیط ہے جو جسم
 کا جز ہے۔ جو

بعض اغلاط ایسے قاعدہ کلیہ سے استثناء کرنے میں واقع ہوئے ہیں جس کے
 ثبوت کی حجت جو مستثنیٰ سے نسبت رکھتی ہے وہی مستثنیٰ منہ سے بھی رکھتی ہے۔ جو
 (مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جوہر کسی چیز میں حلول کرے۔ اور اپنے محل کے وجود کی
 مقوم ہو مثل صورت کے وہ جوہر ہے۔ اور نہیں تو عرض ہے۔ پس صورت کے
 مقوم ہونے کے ثبوت میں جو حجت لائی گئی ہے وہ لزوم یا استقوالہ یا غلط ہے۔

یا تخصیص وغیرہ ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ اور عنقریب آئے گا کبھی۔ وہی بعض اعراض کے لئے بھی ثابت ہے۔ پس اس حجت کی نسبت مستثنیٰ اور مستثنیٰ نہ سے مساوی ہے (۹) بعض مشائخ نے ابسام عناصر کے مفصلات کے جوہر ہونے پر منہ لایا احتجاج کیا ہے۔ کہ پانی اور آگ اور خاک اور ہوا میں ایسا امور ہیں جو مابہو (وہ کیا ہے؟) کے جواب کو بدل دیتے ہیں۔ تو یہ امور نہ صورت یعنی جوہر ہیں۔ کیونکہ اعراض مابہو کے جواب کو نہیں بدلتے۔ اور جو متغیر کر دے جواب مابہو کو وہ جوہر ہے۔ اور مفصلات عناصر جواب کو متغیر کر دیتے ہیں۔ پس وہ جوہر ہیں۔ یہ کلام متین نہیں ہے۔ (کیونکہ دونوں مقدمے ضعیف ہیں۔ کیونکہ اعراض بھی جواب مابہو (وہ کیا ہے؟) کو بدل دیتے ہیں۔ اور اسی کی طرف مصنف نے آگے کے فقرہ میں اشارہ کیا ہے۔ بخ) کیونکہ لکڑی سے جب کرسی بنائی گئی تو لکڑی میں جو کچھ ماحصل ہوا وہ اعراض ہی ہیں۔ اور کرسی کو کوئی نہیں کہتا کہ وہ لکڑی ہے جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہے؟ تو یہی جواب ہو گا کہ کرسی ہے۔ بخ

(اگر کہا جائے کہ اس کو اس لئے لکڑی نہیں کہتے کہ مسئول عنہ دونوں سوالوں میں مختلف ہیں پہلے سوال کا جواب مجرد لکڑی ہے۔ اور دوسرے سوال کا جواب وہ لکڑی جو کرسی کی ہیئت سے کیف ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ مسلم ہے۔ ایسا ہی ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ جو نسبت صورت کو مبیہولی سے ہے وہی نسبت کرسی کی ہیئت کو لکڑی سے ہے۔ تاکہ تفسیر سوال کا مبیہولی سے عرض کے ملنے کی وجہ سے ہے۔ جیسے کرسی میں نہ جوہر کے اقتضائے سے) بخ

خون میں تمھارے نزدیک صورتیں عناصر کی محفوظ ہیں۔ اور سوامیت کے اور کیا ہے جس سے وہ خون ہو گیا (اور جب اس کے اشتیاق سے سوال کیا جاتا ہے تو کوئی نہیں کہتا کہ وہ عناصر ہیں) یا مثل اس کے کہ یہ اسطقتات یا ارکان ہیں۔ بلکہ یہی کہتے ہیں کہ خون ہے۔ اسی طرح یہ گھر جو سامنے ہے جب پوچھا جائے کہ وہ

۱۔ اسطقت لفظ یونانی ہے بمعنی عنصر۔ بسیط اسطقت اور عنصر مرکب لفظی میں عنصر ہونے ذات خود مفرد ہوا اس میں کوئی اور شے ہوا اس کے نہائی جائے۔ اور باعتبار اجزائے مرکب ہونے کے اسی کو مرکب کہتے ہیں۔ ۱۲۔

کی ہے کہ یہ جواب نہ دیا جائے گا کہ وہ گیلی مٹی (کارا) یا پتھر ہے۔ بلکہ یہی کہیں گے کہ مکان ہے۔ پس اعراض مابہو کے جواب کو بدل دیتے ہیں۔ اور غیر بسیط حقیقتوں کو ترکیبیات کے اوافق ان ناموں سے بیان کرتے ہیں جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں (مثلاً مرکبات بن چیزوں سے بنے ہوئے ہیں خواہ وہ جوہر ہوں خواہ عرض ہوتے ہوں) اور صورت سے کہ یہ دونوں مشائیوں کے نزدیک جوہر ہیں یا مثلاً صورت سے کہ جو حرکت اور سرعت سے مرکب ہے کہ یہ دونوں عرض ہیں۔ یا جوہر و عرض سے۔ جیسے کہ کسی چوب اور ہیئت سے۔) پکو

اور بالذات کولی چیز نہیں ہوتا کہ جواب مابہو کا اس میں متغیر ہو۔ اور اشارہ مرکب میں نماطی اشارہ ہے۔ اعراض کا ہے جو کہ مشہور ہوں اور اس کے ماسوا کی طرف القاء نہیں کی جاتی۔ بلکہ جواب مابہو کا (مثلاً کرسی چوب ہے جس میں بیچ ہو گئی ہے ہیئت اور اعراض خاص جس سے وہ کرسی بن گئی جیسے شکل اور رنگ وغیرہ کی طرف القاءات نہیں کرتے۔) پکو

صورت کو جوہر ثابت کرنے کے لئے مشائی کہتے ہیں کہ صورت جوہر کا جزو ہے۔ وہ جوہر کا جزو جوہر ہی ہوتا ہے۔ اور اس میں غلطی ہے۔ کیونکہ جزا ایسی شے کا جس پر اس کی جہت سے کہ وہ جوہر ہے لازم نہیں ہے کہ جوہر ہو مثلاً کرسی کی جہت سے (ادہ کے اعتبار سے) محل کیا جاتا ہے کہ وہ جوہر ہے۔ اور کرسی کی ہیئت کرسی کا جزو ہے۔ لازم نہیں ہے کہ کرسی کی ہیئت جوہر ہو۔ بلکہ جوہر وہ ہے جو تمام وجوہ سے جوہر ہو اس کے سبب اجزا بھی جوہر ہوں گے۔ کیونکہ اس کا بذات خود جمیع وجوہ سے جوہر ہونا اس کے تمام اجزا کا جوہر ہونا ہے۔ اگر اس کا جوہر ہو اور پانی اور ہوا کا جوہر محض ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ بلکہ جسمیت کے اعتبار سے

۱۱۔ ترکیب کی تین صورتیں ہیں۔ یا ارکان یعنی جوہر ہوں۔ یا اعراض ہوں۔ فقط۔ یا جوہر

یا عرض دونوں ہوں۔ ۱۱

مثلاً۔ ترکیب کا اعتبار ان مشہور اعراض سے ہوتا ہے جو اس کی ساخت میں داخل ہوں۔ ۱۲۔

مثلاً۔ یعنی کرسی ادہ کے اعتبار سے کہی جاسکتی ہے کہ جوہر ہے۔ ۱۳۔

جوہر ہیں اور پانی اور ہوا ہونے کی خصوصتیں اعراض ہیں پس پانی جوہر ہے۔ مع اعراض نہ کہ ذات جوہر۔

پھر ان کا یہ کہنا کہ صورت مقوم ہے جوہری پس ان کو بھی جوہر ہے۔ حال اور غوسہ۔ کیونکہ یہ قول تکرار کا مستلزم ہے۔ تکرار پر یہ استدلال ہے جوہر است صورت اس لئے کہ وہ کسی موضوع میں نہیں ہے اور نہ ہونا اس کا کسی موضوع میں نہ بے نیاز ہونا محل کا ہے اس سے۔ اور نہ بے نیاز ہونا محل کا اس سے۔ کہ وہ مقوم ہے محل کی۔ پس ہمارا یہ کہنا کہ صورت مقوم ہے جوہر کی لہذا جوہر ہے۔ گویا کہ ہمارا یہ کہنا ہے کہ صورت مقوم ہے جوہر کی پس وہ مقوم جوہر ہے۔ اور یہ بے کار کی تکرار ہے۔ (لیکن یہ استدلال تمام ہو سکتا ہے اگر یہ مان لیا جائے کہ صورت کے کسی موضوع میں نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ محل اس سے بے نیاز نہیں ہے۔)

لہذا ثابت ہو گیا ہمارے گذشتہ بیان سے کہ اعراض ہو سکتا ہے کہ جوہر کے مقوم ہوں اور صورت کے اس کے سوا کچھ معنی نہیں ہیں اس کتاب میں کہ وہ ہر حقیقت بسیط نوعی ہے خواہ جوہری ہو خواہ عرضی۔ اور عناصر میں کوئی شے سواجسمیت اور ہئیت کے نہیں ہے۔ لہذا وہ صورتیں دفع ہو گئیں۔ تم نے بیان کیا تھا اور کہا تھا کہ وہ غیر محسوس ہیں۔ پس باقی رہ گئیں یہ فقیں جو کبھی شدید ہوتی ہیں کبھی ضعیف۔

لیکن جس نے کہا کہ حرارت جب شدید ہو گئی تو تغیر اس کے نفس ذات میں کسی عارض کے سبب سے نہیں ہوا (کیونکہ اگر عارض سے تغیر ہو تو نفس حرارت)

۱۵۔ دعویٰ حرارت جنس ہے۔ اور باعتبار شدت اور ضعف اس کے متعدد انواع ہیں۔ اور ہر معین شدت اور ضعف فصل ہے۔ کیونکہ ہر نوع میں ذاتی یا جنس ہے یا فصل جنس مشترک ہے یعنی حرارت پس دو مراتب ذاتی فصل ہے۔ مقصود یہ ہے کہ ایک حرارت دوسری حرارت سے نوع میں اختلاف نکلتی ہے۔ جیسے ایک دائرہ دوسرے دائرہ سے جو اس سے بڑا یا چھوٹا ہو نوعی اختلاف رکھتا ہے۔ صنعت نے اس کو باطل کیا ہے۔ ۱۶۔

میں وہ تغیر نہیں ہو سکتا۔) تو یہ تغیر فصل کے سبب سے ہو گا بنائے دعوے یہ ہے کہ ممیز اگر عرضی نہیں ہے تو ذاتی ہے۔ اور یہ ذاتی فصل ہے۔ اس کہنے والے نے خطا کی۔ کیونکہ اس دعوے کا بطلان تفصیلاً اور اجمالاً ثابت ہے۔ پہلے اس لیے کہ دو چیزوں میں تمیز کیے جانے کا انحصار فصل اور خاصہ پر نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ دونوں چیزیں بالذات ممیز ہوں اپنی اپنی ذات کے اعتبار سے۔ کیونکہ حرارت میں تغیر نہیں ہوا۔ اس لیے کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ حرارت ایک ہے بعینہ وہ شدید نہیں ہوتی۔ بلکہ محل اُس کا تغیر ہوتا ہے اپنے اشخاص کے لحاظ سے (یعنی اشخاص اُس حرارت کے جو اس پر وارد ہوتے ہیں) لیکن اُن کے اشخاص میں فرق کرنے والی فصل نہیں ہے۔ کہ حرارت شدید ایک نوع ہو۔ اور حرارت ضعیف دوسری نوع ہو۔ کیونکہ جواب ماہو کا اُن میں نہیں بدلتا۔ یعنی جب اشخاص کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا ہے تو جواب یہی ہوتا ہے کہ حرارت ہے۔ اگر فصل کی جہت سے فرق ہوتا تو جواب بدل جاتا۔ اور نہ فارق عارض ہے۔ ورنہ تغیر نفس حرارت میں نہ ہوتا۔ بلکہ تیسری قسم ہے۔ اور وہ کمال اور نقص ہے (اور کمالیت حرارت کی ذات سے خارج نہیں ہے) کیونکہ وجود خارجی میں کمالیت اور حرارت موجود نہیں ہیں۔ بلکہ دونوں کی طبیعت ایک ہی ہے۔ یہ حرارت اشد ہے اس حرارت سے اُس میں کوئی شے حرارت کے سوا بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ بلکہ نفس حرارت بڑھی ہوئی ہے۔ شدت کیا ہے۔ کمالیت نفس ماہیت میں اور ضعف نقص ہے نفس ماہیت میں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس انحصار کو بیان کیا ہے اگر وہ صحیح ہو تو چاہیے کہ بڑی اور چھوٹی مقداروں میں لفظی اختلاف ہو۔ کیونکہ بڑی مقدار چھوٹی مقدار سے کسی امر عرضی سے زیادہ نہیں ہے۔ بلکہ مقدار ہی سے کہ وہ فی نفسہ کمیت ہے۔ اور تمھارے نزدیک اگر اختلاف عرضی نہ ہو تو فصل کی جہت سے ہوتا ہے۔ پس بڑی مقدار اور چھوٹی مقدار دو جدا گانہ نوعیں ٹھہریں۔ اور یہ تمھارے قواعد کے خلاف ہے۔

۱۵۔ کہہ کہ حرارت ہونے کی حیثیت سے ایک ہی ہیں ۱۲۔

۱۶۔ جیسے انسان اور موٹے سے سوال ہو تو جواب جدا گانہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں فصل فارق ہے ۱۲۔

اور مابیت عقیدہ (حرارت مثلاً) عام ہے تمام اور ناقص دونوں قسم کے اشخاص کی ذاتوں کو۔ (جیسے طبیعت نوع مطلق انسان کی زیر و عمر و بکر کے لئے یا نر اور مؤنث کی ذاتوں کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ معنی عام ہے سب کے لئے۔ کمال اور نقصان اگرچہ ذہن میں اُن کو جداگانہ اعتبار کر سکتے ہیں لیکن اعیان میں جب اُن کو مضاف کریں مثلاً سواد یا مقدار کی طرف تو نفس سوادیت اور مقداریت ہی کی جہت سے ہوں گے (یعنی زیادہ سیاہی یا زیادہ مقدار میں سیاہی اور مقدار کے سوال کوئی اور تیز نہیں ہے۔) اور کئیوں کو یہ سمجھتا ہے کہ فصل کسی شے کی جو اُس کو درازا شے سے تیز کرے وہ یعنی جنس کی طبیعت ہو یا اُس کی مقوم ہو۔ یہ نکتہ یہاں سمجھنے سے ممانعت کے مقصد کا فہم آسان ہو جائے گا۔) پھر

مخالطہ یا اس لئے ہوا کہ مشاہیر نے جنائی یعنی ذات شخصی کو کلی لینے مابیت عقیدہ کے مقام پر فرض کیا ہے۔ اس امر پر قیاس کر کے کہ تغیر سیاہی ہوتا ہے جس سے مابیت تبدیل ہو جائے۔ (کوئی مانع نہیں ہے کہ اگر اشتداد یا ضعف کے راستہ پر چلیں تو ایسے واسطہ تک پہنچ جائیں جو حقیقت میں طافین کے مخالفت ہو جیسے سرخی درمیان سیاہی اور سفیدی کے فطرت سلیم حکم کرتی ہے کہ سرخی نہ ضعیف سیاہی ہے اور نہ ایسی ہی سفیدی ہے۔ بلکہ اُن میں سے دونوں کے لئے شدت اور ضعف کے اعتبار سے مرتبے ہیں جن میں انحصار ہے۔ ابتدا اور انتہا میں۔ اور جب اُس مرتبہ سے نکل گیا تو سیاہی اور سفیدی شدید اور ضعیف بننے لگا گیا۔ اور دوسری نوع میں وقوع ہوا۔ مثلاً سرخی (حکما کی عادت ہے کہ سب وہ مقولات کا ذکر کرتے ہیں تو یہ بھی بیان کر دیتے ہیں کہ اُن میں کون سے مقولہ شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتے اور کون سے مقولہ قبول کرتے ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ جوہر اور کمیت اور بعض کیفیت جو مختص ہے کمیات کے ساتھ جیسے استقامت

۱۵۔ یعنی ایک خاص میزان ہے جب ہم اُس پہنچتے ہیں خواہ بتدریج شدت بڑھتی جائے خواہ ضعف تو ہم رفتہ رفتہ ایک ایسے نقطہ پہنچتے ہیں جہاں اُٹھتے بدل جاتی ہیں جیسا کہ شارح نے بیان کیا ہے۔ ۱۲۔

(سدا حائی) اور استدارت (گولائی) شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتے۔ اور باقی مقولہ شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں۔ اور مصنّف کے نزدیک تمام مقولہ شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں۔ کلام مشائخ کا اشد اور اضعف کے باب میں محکم پر بنی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کوئی حیوان از روے حیوانیت دوسرے حیوان سے اشد نہیں ہو سکتا۔

عرف میں اشد کا اطلاق جو ہروں پر نہیں ہوتا تو یہ کوئی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ حقیقتوں کی بنا عرف عام پر نہیں ہے۔ جب مشائخ نے دیکھا کہ خط کو نہیں کہتے کہ اُس کی خطیت اشد ہے دوسرے خط سے از روے لغت تو انھوں نے حکم کر دیا کہ خط اشدیت کو قبول نہیں کرتا معنی کی حیثیت سے اور یہ قیاس فارسی ہے۔ اگر یہ عرف میں یہ نہیں ہے کہ اس خط کی خطیت اشد ہے اُس خط سے لیکن یہ کہتے ہیں کہ اس خط کو طول اشد ہے اُس خط سے اور طول ہی تو مفہوم خط کا ہے۔ اسی طرح شدت جس و حرکت کی وہی حیوانیت کی شدت ہے۔ پس مفہوم اشد اور اضعف کا جو اہر میں بھی موجود ہے۔ اگر یہ لفظی تصریح نہ ہو۔

انھوں نے حیوان کی یہ حد بیان کی ہے جسم جاندار حساس متحرک بالا راہ پس وہ حیوان جس کی جان قوی تر ہو حرکت دینے میں اور جس زیادہ ہو کوئی شک نہیں کہ اُس کی حساسیت اور تحرکیت تمام تر ہے۔ حیوانیت انسان کی اشد ہے اس حیوان سے جس کی جس کمتر اور حرکت ضعیف ہو مثلاً مچھر۔ (اگر عرف میں نہیں کہتے کہ اُس کی حیوانیت تمام تر ہے اُس کی حیوانیت سے تو اُس کا انکار فی الحقیقت نہیں ہو سکتا۔) اور اُن کا یہ کہنا کہ یہ نہیں کہا جاتا کہ اُس چیز کی مائیت اشد ہے اُس کی مائیت سے اور اسی طرح ارضیت اور ہوائیت اور ناریت۔ (یہ بھی مجازات عرفیہ کے

۱۱۔ واضح ہو کہ استدارت میں متاخرین کو کلام ہے۔ کیونکہ بڑے دائرہ کی استدارت کم اور چھوٹے دائرہ کی استدارت زیادہ ہے۔ اور اس کا بیان متاخرین کی ریاضی میں مل سکتا ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ اُردو میں بھی کہتے ہیں لمبائی کو اسی عبارت سے جس سے محض مقداریت کا نام لایا جاتا ہے۔ وہ نہیں ہوتا۔ بلکہ اشدیت۔ مفہوم نکلتا ہے۔ مثلاً لمبی سے چٹ چلی گئی ہے۔ ۱۴۔

موافق ہے۔) پس جب اس دعویٰ پر منع وار دکیا گیا اور لمیت دریافت کی گئی۔ اور اُن کے کلام نامتناقض اور مغالطہ حل کر دیا گیا تو وہ اپنے قول سے پھرے۔ (یعنی اس قول سے کہ جو ہر شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتا) وہ کہتے ہیں کہ جو ہر شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتا۔ کیونکہ یہ ضدین میں ہوتا ہے۔ جیسے سیاہی اور سفیدی میں یہ غلط ہے۔ تم خود کہتے ہو کہ علت کا وجود اقویٰ ہے۔ معلول کے وجود سے اور اُن میں کوئی ایک دوسرے کا ضد نہیں ہے۔ ہم عنقریب بیان کریں گے کہ کس عنصر سے کونسی ہیئت مخصوص ہے۔ اور یہ کہ عناصر الہی کوئی چیز نہیں ہے جو محسوس نہ ہو۔ بخلاف مشائین کے کہ وہ ایسے امور ثابت کرنا چاہتے ہیں جو محسوس نہیں ہیں۔ اور نہ معقول ہیں۔ مثلاً صورت جسم اور نوعیہ محسوس عناصر ہیں۔ اس وجہ سے جو حقیقتیں معلوم ہیں وہ بھی مجہول ہو جاتی ہیں۔ اکثر اشیا، مشائین کے نزدیک مجہول ہیں جن کا علم بعد کمال حاصل کرنے اور مفارقت بدلان اور نفس کے ہو گا۔) اور حق اس مسئلہ میں اہل قدمیہ کی طرف سے بیساکہ دلائل گزشتہ سے معلوم ہوا۔

قاعدہ :- اور ایک مغالطہ واقع ہوا ہے جو چیز بالقوہ ہے اُس کو بالفعل فرض کرنے کی وجہ سے۔ کہنے والے کا یہ کہنا کہ (یہ مغالطہ بعض قدما کو مثل ذیقراطیس اور جہور متکلمین کو ہوا ہے۔ اثبات جزو لایجز نے یعنی جو ہر فرد میں) کہ جسم منقسم ہے ایسی چیز میں جو خود منقسم نہیں ہے وہم اور عقل میں۔ اس دلیل پر بنا کر کہ اگر جسم قابل تقسیم ہوتا۔ لے غیر النہایت تو جسم اور جزو جسم دونوں برابر ہو جاتے۔ مثلاً سنگریزہ اور پہاڑ دونوں مقدار میں برابر ہو جاتے۔ کیونکہ دونوں قابل قسمت ہیں۔ لے غیر النہایت۔

اور اس سے لازم آتا ہے دونوں کا مساوی ہونا مقسماً اور میں کیونکہ محال ہے کہ جو چیز غیر تنہا ہی ہو وہ زائد ہو غیر تنہا ہی سے۔ کیونکہ اُن میں سے جو ناقص ہو ضرور ہے کہ اُس میں کوئی جزو کم ہو اُس سے جزو اتم ہے۔ پس جب ہر جزو ایک کا دوسرے کے مقابل کیا جائے تو زائد کے بعض اجزاء کے مقابلہ میں ناقص ہیں اجزاء ہوں گے۔ اور اس نقصان کا تصور نہیں ہو سکتا۔ جب تک ناقص تنہا ہی نہ ہو۔ اور ہم نے اُس کو لا تنہا ہی فرض کیا تھا۔ صحت۔ اور اگر دونوں کے اجزاء میں تفاوت نہ ہو تو اُن کی مقدار میں بھی تفاوت نہ ہو گا۔ ضرورتاً۔ کیونکہ تفاوت مقدار کا اجزاء کے تفاوت کی وجہ سے ہے۔ لیکن مساوات کسی شے کے جزو

اس سے کہ
من بجانب
المتکلمین کے
ہے۔

ستواریوں کی کل کے ساتھ خاص مقدار میں محال ہے۔ اور
 مساوات جزو کل کی محال ہے۔ اور ان لوگوں کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ تقسیم
 بالفعل موجود نہیں ہے۔ بلکہ بالقوہ ہے۔ اور تقسیم کو بالفعل عدد واحد نہیں
 میں۔ تاکہ یہ کہہ سکیں کہ کسی شے کے مساوی ہے۔ یا اس سے متفاوت ہے۔ یا بھر
 اتنا ہی کی یہ شرط نہیں ہے کہ اس میں تفاوت نہ ہو خصوصاً جب کہ بالقوہ ہو
 کیونکہ ہزار بمعنی ہزار ممکن میں عقل میں۔ ازلہ غیر النہایت اور وہ شامل ہیں
 سینکڑوں پر جن کے شمار زیادہ ہیں ہزاروں کے شمار سے (اور یہ زیادتی دس
 گنی ہے) اور یہ تفاوت کمی اور بیشی کا اس سے خالی نہیں کہ وہ دونوں غیر متناہی
 ہیں۔ محال ہونا جزو لا تجزئ کا جو عقلاً اور وہما تقسیم نہ ہو سکے ظاہر ہے۔ کیونکہ
 یہ جزو اگر جہات میں ہے (جس کو جزو لا تجزئ کے ماننے والے تسلیم کرتے ہیں)
 تو جو حصہ کسی جزو کا کسی ایک جہت میں ہو وہ جدا کا نہ ہے اس حصہ سے جو
 دوسری جہت میں ہو پس تقسیم ہو گیا۔ اگر جسم کا کوئی جزو لا تجزئ ہوتا تو ان میں
 سے ایک فرض کیا جائے دو جزوؤں کے ملتی (جائے ملاقات) پر تو یہ تصور نہیں
 کیا جاسکتا کہ ان میں سے کوئی بھی باقی دو کو مس کرتا ہوا ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ فرض کریں
 تو کوئی ان میں سے لا تجزئ نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح تو وہ جزو ملتی پر ہے وہ
 دونوں سے تقسیم ہو جائے گا۔ نہ یہ کہ ایک ہی پر قصر کرے ایک ہی کے مس کرنے
 پر کیونکہ یہ دونوں کے ملتی پر واقع ہے۔ پس ہر ایک جزو کے ایک حصہ کو مس
 کرتا ہوا ہے۔ اس صورت میں تینوں جزو منقسم ہو جاتے ہیں۔ (یعنی طرفین اور وسط) اور
 اور یہ بھی کہ اگر ایک جزو درمیان دو جزوؤں کے واقع ہو اور یہ وسط ہو
 اگر یہ وسط واجب یعنی طرفین سے ایک دوسرے کو مس کرنے سے روکے تو جو
 حصہ اس کا ایک طرف سے ملتا ہے وہ دوسرے طرف سے نہیں ملتا تو یہ وسط تقسیم

بطلان جوہر
 فرمایا و سرکار
 دیں۔
 چہرہ حق و واقع
 ۱۰۰
 منتفی

تیسری دلیل
 بطلان جزو مک
 لون وسط و لون
 ۱۰۰

۱۔ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ جسم بالقوہ قابل قسمت لا متناہی ہے۔ نہ بالفعل
 اسی طرح عدد بالقوہ لا متناہی ہے۔ نہ بالفعل۔ اس بالقوہ اور بالفعل کے نہ سمجھنے سے
 بڑا دھوکا ہوتا ہے۔ ۱۲۔

ہو گیا۔ اور اگر عاجب نہ ہو تو اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہے۔ اگر ایک چوتھا جزا اُن کے ساتھ جوڑ دیا جائے تو اب جو وسط میں ہوگا اُس کا بھی یہی حال ہوگا۔ یعنی اگر عاجب نہ ہو تو وجود و عدم برابر ہوگا (علیٰ ہذا القیاس) (جہاں تک اس سلسلہ کو بڑھائیں یہی حکم ہوگا) پس عالم میں کوئی حجم باقی نہ رہے گا۔ اور یہ محال ہے۔ (اور اس کے ساتھ ہی یہ فی نفسہ بھی محال ہے۔ کیونکہ یہ اُن کی رائے کو نقض کرتا ہے کہ اجسام عالم اُن سے بنے ہوئے ہیں اور یہ کہ وسط عاجب ہوتا ہے۔ طرفین کے ایک دوسرے کو مس کرنے سے۔)

اور جب جسم کے لئے جزا لا تجزئ کا تصور نہیں ہو سکتا تو وہ (اعراض) جو جسم میں ہیں (یعنی مقادیر متصلہ قارہ خط اور سطح اور جسم تعلیمی وہ بھی منقسم ہو جائیں گے جسم کے انقسام کے سبب سے بلکہ غیر قارہ یعنی حرکت کیونکہ وہ واقع ہوتی ہے مسافت میں جب مسافت منقسم ہوئی۔ الی غیر النہایت تو حرکت بھی منقسم ہوئی۔ اور یہ اس لئے کہ عقلاً حرکت اور مسافت میں تطابق ہے۔ کیونکہ حرکت نصف مسافت

۱۔ کہ متصل کی دو قسمیں ہیں۔ قارہ جس کے اجزاء سب کے سب موجود ہوں مثلاً خط و سطح و جسم کے اور غیر قارہ جس میں ہر جزا لاحق کے موجود ہونے پر سابق فنا ہو جاتا ہے۔ جیسے زمانہ اور حرکت۔ ۱۲۔
۲۔ ہم یہاں اہل جزا لا تجزئ کے بھی ایک دلیل طالب علم کی بصیرت کے لئے نقل کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک کرہ جوہری ایک سطح پر رکھا ہوا ہے۔ اس صورت میں اس کرہ کا دائرہ عظیم جو اس سطح مفروضہ کو چھوتا ہوا گذرتا ہے۔ اس کا ایک ہی نقطہ اس سطح کے ایک نقطہ کو ماس ہوگا جیسا کہ علم ہندسہ (اصول تلمیذ مقالہ سوم کی شکل سے) ثابت ہے۔ پس یہ نقطہ چونکہ کرہ جوہری کا نقطہ ہے۔ اس لئے نقطہ جوہری ہے۔ اور نقطہ جوہری جوہر فرد کا دوسرا نام ہے۔

دائرہ عظیمہ کرہ۔



خط جو سطح مفروض میں ہے۔

نقطہ ح جہاں ۷ کرہ سطح کو ماس ہے جوہر فرد ہے۔ یہ دلیل بتکلمین اہل اسلام کی ہے۔ اس کے جواب میں فلاسفہ کے طرفدار جواب دیتے ہیں کہ کرہ حقیقی ثابت نہیں ہے۔ تاکہ نقطہ تعلیمی یا جوہری ثابت ہو۔ بلکہ کرہ میں تقریبات یعنی دندائے ہیں۔ دیکھو یہ کیسا ضعیف جواب ہے۔ ۱۲۔

تک نصف حرکت ہے۔ اور پوری مسافت تک پوری حرکت۔ اسی طرح زمان بھی منقسم ہو جائے گا حرکت کے انقسام سے۔ کیونکہ زمانہ نصف حرکت کا نصف ہے زمانہ سے کل حرکت کے زمانہ حرکت کی مقدار مسافت کی جہت سے نہیں ہے کیونکہ مسافت کے اجزاء متعده اور متاخرہ ایک ساتھ پائے جاتے ہیں حرکت کے موافق بلکہ تقدم اور تاخر کی جہت سے وہ مجتمع نہیں ہوتے۔ پس حرکت بھی اجزاء الی تجزئہ سے مولف نہیں ہے۔ نہ زمانہ اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ تقسیم زمانہ کی ازمنہ ثلاثہ ماضی و مستقبل و حال میں درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ حال حد مشترک ہے کہ وہ نہایت سے ماضی کی اور نہایت سے حال کی اور حدود مشترک جو مقدار کے درمیان ہے۔ اس لیے کہ ان کا کوئی جزو نہیں ہوتا۔

قاعدہ: - خلا کے ابطال میں۔ یا تو خلا لاٹھے محض اور عدم صرف ہے۔ یا موجود ہے۔ تو وہ انتہا ہے جس میں ابدا و ثلاثہ طول عرض عمق فرض کیے جاسکتے ہیں اس طرح کہ زاویہ قائمہ بناتے ہوں۔ مگر یہ کسی مادہ میں۔ اس بیان سے واضح ہے کہ خلا نہ خط ہے نہ سطح اس لیے کہ خط میں ایک ہی بعد اور سطح میں دو بعد ہیں اگرچہ تین بعد فرض کیے جاسکتے ہیں مگر زاویہ بناتے ہوئے نہیں گے۔ نہ خلا جسم تعلیمی ہے۔ کیونکہ یہ شرط کہ کسی مادہ میں نہ ہو اس سے جسم تعلیمی خارج ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جسم تعلیمی عرض ہے۔ اس کے لیے محل کا ہونا ضروری ہے۔

جب تم کو معلوم ہو چکا کہ جسم میں کوئی چیز جو مقدار پر زائد ہو نہیں ہے (یعنی ہیو۔ لے اور صورت بلکہ جسم نفس مقدار ہے جو کہ اہل اقدمیہ کی رائے ہے) پس ممکن نہیں ہے کہ درمیان اجسام کے خالی ہو۔ کیونکہ اولاً اگر عدم درمیان اجسام کے فرض کیا جاتا ہے وہ مقدار رکھتا ہے جمیع افتقار میں کیونکہ جس جگہ بڑا جسم سما سکتا ہے جب اس میں چھوٹا جسم ہو تو کچھ بڑھا رہے گا اور جو بڑھا رہتا ہے اس کے طول عرض و عمق ہے۔ اور وہی مقصود ہے اشارہ سے جو اس کی طرف کیا جائے تو وہ جسم ٹھہرنا نہ کہ عدم۔ جیسا کہ گمان کیا ہے شاہ کے ماننے والوں نے (دوسرے اس لیے کہ امتداد کی جو ہریت واضح ہے۔ کیونکہ یہ بذات خود قائم ہے۔ بعدہ اگر اس خلا (امتداد مفروض) میں کوئی جسم نہ ہو تو ہو جائے گا۔ بعدہ اس جسم کے اور خلا کے بعد واحد اور تداعیل

واقع ہو گا۔ اس یقینیت سے کہ ہر ایک دوسرے سے پورا پورا ملاقات کرے۔ (یہاں تک کہ مقدار مجموع کی مثل ایک کی مقدار کے ہو جائے) یہ محال ہے اور کیونکہ محال ہونے کا مقدار میں جمع ہوں۔ اور دونوں کا مجموع ایک سے بڑا نہ ہو۔ پو

بقول نفس
اور خرابی بات
دیں
فانی نفس

حکومت :- اور بمثل غلط واقع ہوا ہے یہ سبب بدل دینے اصطلاح کے نفس کے وارد ہونے پر یہ جو کہتے ہیں کہ نفس معدوم نہیں ہوا کیونکہ اُس میں قوت معدوم ہونے کی اور فعل باقی رہنے کا نہیں ہے۔ کیونکہ وہ بالفعل موجود ہے۔ اور وہ وحدانی الذات یعنی ایک ہی چیز ہے۔ پو

پس ایراد کیا گیا ہے دشائیں پر (اور ایراد کرنے والے بھی انھیں میں سے ہیں) کہ تم نے یہ حکم کیا ہے کہ مفارقات ممکن ہیں۔ اور وہ بالفعل موجود بھی ہیں۔ اور جو چیز ممکن الکلون ہے وہ ممکن الاکلون ہے (یعنی جس چیز کا ہونا ممکن ہے اُس کا ہونا بھی ممکن ہے)۔ (تو ممکن الکلون یعنی مفارق ہیں) قوت عدم بقا کی ہے (اس سے ثابت ہوا کہ عقل میں قوت وجود اور عدم کی ہے۔ اگرچہ وہ بسیط ہیں اُن میں کوئی امر قبول کرنے والا موجود نہیں ہے پس وہ مقدمہ جس میں یہ کہا تھا کہ ہر مجرب کے لئے کوئی قبول کرنیوالا نہیں ہے اُس کے بطلان کی قوت نہیں ہے)۔ اور بعض مشائے نے جواب دیا ہے کہ معنی امکان کے مجردات میں یہ ہیں کہ وہ موقوف ہیں اپنی طلوتوں پر اس طور سے کہ اگر علت کا عدم فرض کیا جائے تو وہ بھی معدوم ہو جائیں نہ یہ کہ اُن میں خود قوت عدم کی موجود ہے۔ (بجلافت کائنات کے جو فاسد ہونے والے ہیں کیونکہ معنی امکان کے ان اشیاء کا اُن و فاسد میں وہ نہیں ہیں جو مفارقات کے باب میں ہم نے بیان کیا ہے۔ کیونکہ کائنات فاسد ممکن ہے کہ معدوم ہو جائیں گو کہ اُن کی

۱۰۔ صورت بیان یہ ہے کہ نفس الملقہ فانی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اُس کو فانی مانیں تو ماننا ہو گا کہ اُس میں فنا ہو نا بالقوہ موجود ہے۔ اور باقی رہنا بالفعل موجود ہے۔ پس جب وہ فنا ہوا قوت سے فعل میں اُسے کا تو وہ بالفعل فانی ہوگی۔ اور اُسی حالت میں بالفعل باقی بھی ہے۔ اس صورت میں فنا اور بقا دونوں ایک محل میں جمع ہو جائیں گے۔ اور یہ دونوں متضاد ہیں بلکہ ایک محل میں جمع ہونا محال ہے۔ پس نفس باقی ہے۔ فانی نہیں ہے۔ ۱۲۔

۱۱۔ مفارقات اور کائنات فاسدات کا فرق امکانی مفارقات کا عدم موقوف ہے۔ علت کے عدم پر کائنات و فاسدات خود معدوم ہو سکتے ہیں۔ گو کہ علت باقی رہے۔ ۱۲۔

علتیں باقی رہیں بہ سبب اُس فساد کے جو خود اُن کے جوہر کو عارض ہو۔ یہ فذر مستقیم (ٹھیک) نہیں ہے۔ اس لیے کہ اُن کا موقوف ہونا علت پر اور فنا ہونا ماحلت کے فنا ہونے سے فی نفسہ اُن کے امکان کا تابع ہے۔ اور وہ امکان خاص ہے۔ (امکان خاص سے کل موجودات سوائے واجب تعالیٰ شانہ کے موصوف ہیں۔ اور امکان خاص جمیع ممکنات پر ایک ہی معنی سے واقع ہے۔ خواہ وہ موجودات دائمی ہوں خواہ غیر دائمی۔ فاسد ہوں خواہ غیر فاسد) پس کیونکر ہو سکتی ہے نفسیہ امکان کی مفارقات کے باب میں ایسی جہت سے جو خود امکان کی تابع ہے۔ جب اشکال متوجہ ہوا۔ (اور عنصریات میں امکان کے معنی اور کہے گئے۔ حالانکہ مفارقات اور عنصریات دونوں امکان اور توابع امکان میں مساوی ہیں)۔ جب یہ اعتراف ہو چکا ہے کہ واجب لغیرہ (خواہ مفارقات سے ہو خواہ عنصریات سے ہو) فی نفسہ ممکن ہے۔ اور اُس کا امکان مقدم ہے وجوب لغیرہ پر از روئے تقدم عقلی اور عقول سب کے سب ممکن ہیں اور بذات خود وجود کا استحقاق نہیں رکھتے (مثل فاسدات کے) پھر عجیب تو یہ ہے کہ مجیب نے جو کہا ہے کہ کائنات فاسد معدوم ہو جاتے ہیں گو کہ علت باقی رہے۔ نہ مفارقات اور یہ مطلقاً کہہ سکتے ہیں۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ علت مرکبہ کائنات فاسد میں مثل علت بسیط مفارقات کے ہے۔ اس بات میں کہ وہ رجوع کرتے ہیں وجوب کی طرف علت کے وجوب سے جتنے کہ اگر علت مرکبہ دائمی ہو کائنات فاسد میں تو معلول بھی دائمی ہو گا۔ لیکن وہ دائمی نہیں ہوتے اور منجملہ علل کائنات فاسدات میں استعداد اُس کے محل کی اور انتفا اُس چیز کا جو واجب کرتا ہے۔ اُس کے باطل ہونے کو۔ (یعنی موانع باوجود اس کے یہ استعداد محل اور انتفاء موانع ایسی چیزیں ہیں جو بدلا کرتی ہیں اور ایک حال پر باقی نہیں رہتیں)۔ پس کائنات فاسد معدوم نہیں ہوتے جب تک

۱۵۔ یعنی جب اعتراض ہوا تو مفارقات میں امکان کے معنی بدل دیے مگر اس سے کوئی فائدہ نہوا۔ ۱۲
 ۱۶۔ کائن و فساد کی علتوں سے استعداد محل ہے اور ارتفاع موانع ہے۔ مثلاً روئیدگی کے لیے قابل ہونا زمین کا اور نہ موجود ہونا ایسے اجزا کا جو روئیدگی نہ ہونے دیں۔ ۱۳

کوئی بزرعلت کا معدوم نہ ہونہ یہ کہ فساد اُن کے جوہر کو عارض ہوتا ہے۔ (جیسا کہ مجیب نے کہا تھا کہ کائن فاسد فنا ہو جاتا ہے۔ گو کہ علت باقی رہے۔ یہ بالکل باطل ہے۔) مجیب کا یہ کہنا درست ہوتا اگر علت مطلقہ کے بدلے یہ کہتا کہ علت فیاضہ جو مفارقات سے ہے باقی رہتی ہے۔ کیونکہ کائنات باوجود باقی رہنے علل مفارقات کے معدوم ہو جاتے ہیں۔ لیکن فنا ہونا کائنات کا موقوف ہے فنا ہونے پر دوسرے اجزاء علت کے اور مجیب کے لئے یہ مناسب تھا کہ بقا نفس کی حجت میں قوت امکانیہ کی تاویل قوت قریبہ سے کرتا۔ یعنی استعداد قریب (تاکہ اشکال متوجہ نہ ہوتا۔ کیونکہ مفارقات میں استعداد نہیں ہوتی۔) نہ کہ اصل امکان کا

۱۵۔ مسئلہ یہ ہے کہ جب علت تامہ موجود ہو تو معلول کا موجود ہونا ضروری ہے۔ مثلاً بارود کا دھماکے ساتھ شعل ہو جانا علت تامہ کے اجزاء میں ایک قابلیت مشعل ہو جانے کی ہے دوسرے نہ ہونا ایسی رطوبت کا جو اشتعال کو مانع ہو اور قریب ہونا آگ کا۔ جب یہ سب امور جو مجموعاً علت تامہ مرکبہ ہیں موجود ہوں تو معلول یعنی دھماکا اور اشتعال ضروری ہو گا۔ ۱۲۔

۱۶۔ اگر کہا جائے کہ مفارقات کے لئے استعداد نہیں ہے۔ مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نفس ناطقہ کی استعداد مادہ میں ہوتی ہے جو اُس کے وجود کا مرجع ہوتا ہے عدم پر اس استعداد کے اعتبار سے جب کہ استعداد اُس کے وجود کی بیدر مفارقات سے مادہ بدنی میں ہوتی ہے تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ استعداد اُس کے عدم کی بھی مادہ ہی میں موجود ہو۔ اور اس استعداد کی حجت سے وہ معدوم ہو جاتا ہے۔ اگرچہ علت جو اُس کے وجود کی متقنی ہے وہ باقی رہے جیسے باقی تھی قبل اس کے حدوث (یعنی عقل فعال جس سے فیضان نفس ناطقہ کا ہوتا ہے وہ جس طرح قبل حدوث نفس ناطقہ کے موجود تھی وہ نفس ناطقہ کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہے) حاصل یہ ہے کہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ بدن جس طرح اُس کے حدوث کا محل ہے اُسی طرح اُس کے فساد کے ممکن ہونے کا بھی محل ہو۔ اور جب کہ بدن وجود نفس کی شرط ہے تو واجب ہے صحیح ہونا مشروط کے معدوم ہو جانے کا جب کہ شرط مفقود ہو جائے۔ اُس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بدن کو اس حیثیت سے کہ اس میں ایسا مزاج پیدا ہو جو صلاحیت رکھتا ہے تدبیر نفس کی وہ اس مزاج سے مستعد ہوا کہ ایک جوہر مابین الذات کا کمال اُس سے ہو اور یہ جوہر مابین الذات اُس کا کمال نہیں ہے

انکار کرتا اور نہ مفارقات کے استحقاق وجود کا انکار کرتا۔ (زوال اشکال کے لئے)

(بقیہ ماثیہ صفحہ گذشتہ)۔ مگر یہ کہ وہ فی نفسہ وجود ہو نہیں تو ختم سے وہ موجود ہوگا۔ اور نہ اُس کے لئے کمال ہوگا۔ پھر جب باطل ہو گیا وہ مزاج جس سے بدن کو استعداد اس جوہر مہمان کے کمال ہونے کی حاصل ہوئی تھی تو باطل ہو گیا اُس کا کمال ہونا اس جوہر کے لئے۔ کیونکہ استعداد مذکور اس کمال کی شرط تھی اور جب شرط باطل ہو گئی مشروط بھی باطل ہو گیا۔ اور اس جوہر کے کمال ہونے بدن کے لئے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جوہر فی نفس باطل ہو جائے۔ کیونکہ کوئی شے جو دوسری شے کے لئے موجود نہ ہو اُس کی متقاضی نہیں ہو سکتی اپنے مجرد مفہوم سے کہ وہ۔ فی نفسہ مطلوب الوجود ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ گھوڑا تمھارے لئے ہے۔ اس سے لازم ہے کہ وہ فی نفسہ بھی موجود ہوا اور اگر گھوڑا تمھارے لئے نہ ہو تو وہ خود موجود بھی نہ ہو۔ بلکہ اگر ایسا اقتضا ہو گا تو وہ کسی اور سبب سے ہو گا جیسے عرض کہ اس کا وجود اُس کے محل کے لئے ہے (یعنی جوہر کے لئے) تو وہ فی نفسہ بھی موجود ہوا اور محل کے فنا ہو جانے سے وہ اس لئے فنا ہو جاتا ہے کہ وہ بذات خود فانی ہے۔ کیونکہ اُس کا وجود عدم فی نفسہ عامل میں ہے۔ بخلاف جوہر مہمان (نفس ناطقہ) کے اُس کے فنا ہونے کے لئے غیر کا فنا ہونا کافی نہیں ہے۔ اگرچہ اُس کے ثبوت کے لئے غیر کا ثابت ہونا کافی تھا۔ کیونکہ شے کا معدوم ہونا یا تولداتہ ہوتا ہے کہ وہ متنہ لذاتہ ہے یا غیر سے ہوتا ہے۔ اور یہ ممکن ہے تو وہ شے معدوم نہیں ہو جاتی۔ پس نفس معدوم نہیں ہو سکتی جب تک اُس کے عدم کا موجب نہ ہو۔ لیکن عدم استعداد بدن اُس کا کمال نہیں ہے۔ نہ وہ اُس کے عدم کا موجب ہو سکتا ہے۔ پس نفس اُس کے عدم سے مدہم نہیں ہو سکتی۔ کبھی کہتے ہیں کہ بدن ایک جال ہے جس میں نفس گرفتار ہو جاتا ہے اپنے بعد اسفارق سے پس جب جال میں گرفتار ہو گیا تو (شیک) جال کے بقا کی احتیاج نہیں ہے۔ بلکہ نفس اپنی علت فیاضہ (عقل فعال) کے بقا کے ساتھ باقی رہتا ہے اور جو ایک وقت اُس کے وجود کا مرجع ہوا تھا ضرور نہیں ہے کہ دوسری وقت بھی ہو۔ کیونکہ اگر کسی چیز کو کسی چیز کے وجود میں دخل ہو تو اس سے یہ لازم نہیں ہے کہ اُس چیز کے فنا ہونے میں بھی اُس کو دخل ہو مثلاً بڑھتی کے بسول کو کسی کے وجود میں دخل تھا مگر کسی کے فنا ہونے میں اُس کو دخل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شرط عدوت تھا نہ شرط بقا۔ اسی طرح بدن کی استعداد شرط عدوت ہے۔ نہ شرط بقا۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لو کیونکہ یہ دقیق اور نفس مسئلہ ہے۔ ۱۴۔

کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے بخلاف اُس مذہب کے جو ہم نے اختیار کیا ہے کہ وہ صحیح ہے۔ اور یہ مقام طویل دینے کا نہیں ہے۔ بلکہ غرض یہ ہے کہ غلط کی جہت سے آگاہ کر دیا جائے۔ منجملہ اُن جیلوں کے جو دفع اشکال کے لئے کیئے گئے ہیں ایک یہ ہے کہ وحدت واجب الوجود میں سلبی ہے یعنی وہ جو قابل قسمت نہ ہو۔ اور سوائے واجب الوجود اور اشیا میں وحدت ایجابی ہے یعنی واحد بحدہ عدد ہے۔ اور عدد شے وجودی ہے۔ اور اسی طرح محدود بھی اُس کا وجودی ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ واحد جس کو ہم محدود کہتے ہو ممکن ہے کہ واجب الوجود بھی اُس سے موصوف ہو۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ قیوم تعالیٰ ایک ہے اور دوسرا عقل اول اور تیسرا عقل ثانی اور چوتھا عقل ثالث۔ اس بیان میں ہم نے موصوف کیا واجب الوجود کو اُس واحد سے جو محدود ہے۔ کیونکہ ہم نے اُس کو اعداد وجودی کے ساتھ شمار کیا۔ کیونکہ وہ اُن میں سے ایک ہے۔ پس کوئی نفع نہ ہوا اس عذر سے اور اصطلاح کے بدلنے سے (کہ وحدت واجب میں اور معنی سے ہے۔ اور ممکن میں اور معنی سے۔ یہ جیل غلط انداز ہے)۔ حق یہ ہے کہ وحدت صفت عقل ہے نہ کوئی اور شے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (وحدت اعتبارات عقلیہ سے ہے۔ اور اس سے لئے وہ کسی علت سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ جس ماہیت کو عقل غیر منقسم تجویز کرے اُس کو لازم ہوتی ہے۔) پھر

شکل غلطیہ
کی جہت

کسی شے کی مثال کو بجائے اُس شے کے مان لینے سے جو غلط واقع ہوتے ہیں منجملہ اُن کے مشابہت کا قول ابطال مثل افلاطونیہ میں ہے۔ پھر افلاطون کا یہ مذہب تھا کہ انواع جرمیہ سے ہر نوع جو عالم جس میں ہے اُس کی ایک مثال عالم عقلی میں بھی موجود ہے۔ وہ صورت بسیط نوری ہے جو بذات خود قائم ہے۔ وہ کسی این (مکان) میں نہیں ہے۔ وہ گویا صورت نوعیہ جسمانی کی روحیں ہیں۔ اور صورت نوعیہ جسمانیہ اُس کے اصنام ہیں۔ یعنی اس کے پرتو اور اس سے ایک رشتہ ہے۔

۱۵۔ واضح ہو کہ مصنف کے نزدیک کائنات کی علت تامہ مرکب ہر مغارات و غیر مغارات یعنی عنصریات سے۔ پس نہاد غیر مغارق اجزاء علت تامہ پر موقوف ہے۔ اور علت کا وہ جز جو مغارات سے ہے فنا نہیں ہوتا۔ ۱۲

تقریباً
شاید۔

صوت میں مثالیں ہیں۔

یہ کہ صورت انسانیت و فرسیت و مائیت و ماریت کی اگر بذات خود قائم ہوتی تو نہ تصور کیا جاسکتا حلول اُس صورت کا جو حقیقت میں اُس کی شریک ہے کسی محل میں۔ اس لیے کہ ہر حقیقت نوعی کی طبیعت ایک ہی ہے۔ اور اُس کا مقتضا غلاف ایک دوسرے کے نہیں ہو سکتا۔ پس حقیقت نوعی کے جزئیات سے اگر کوئی جزئی محل کی محتاج ہے تو اُس کی حقیقت ذات میں احتیاج محل کی ہے۔ پس اُن میں سے کوئی بھی مستغنی نہیں ہے محل سے (یعنی وہ جس کو تم مثال کہتے ہو) پس اس معترض سے کوئی کہنے والا (من جانب اہل اشراق) کہہ سکتا ہے کیا تم نے اعتراف نہیں کیا ہے کہ صورت جو ہر کی حاصل ہوتی ہے ذہن میں اور وہ صورت عرض ہے۔ حتیٰ کہ تم نے کہا کہ ہر شے کا ایک وجود اعیان میں ہوتا ہے۔ اور ایک اذہان میں ہے اگر جائز ہے کہ حقیقت جو ہر ذہن میں حاصل ہو کہ وہ عرض ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ عالم عقلی میں مائیت بذات خود قائم ہوں۔ کیونکہ اصلی نوری حقیقتیں بذات خود کامل اور تمام ہیں۔ (اور یہ کمال اور تامت قیام بالذہن سے استغنا کا اقتضا کرتی ہیں۔ کیونکہ یہ غیر کا کمال نہیں ہے کہ اُن کے ساتھ وہ قائم ہوں)۔ اور اُن کے صنم اس عالم میں ہیں۔ جو بذات خود قائم نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ ناقص ہیں۔ (اس حیثیت سے کہ وہ نوری حقیقتوں کے پر تو ہیں) کیونکہ اُن کا کمال لغیر ہے۔ (اور وہ غیر وہ اجسام ہیں جن میں اُن کا انطباع ہے)۔ اور اُن کو کمال مائیات عقلیہ کا حاصل نہیں ہے۔ جس طرح مثالیں اُن مائیاتوں کی جو ذہن سے خارج ہیں۔ (مثل اجسام اور نفوس اور عقول کے) ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اور بذات خود

۱۵۔ مراد یہ ہے کہ حقیقت نوعیہ عالم خارجی میں جزئیات کے ساتھ مل ہوئی پائی جاتی ہے جس کو کلی طبعی کہتے ہیں۔ مثلاً انسانیت زید اور عمرو اور بکر کے ساتھ یا اس طرح کہو کہ حقیقت انسانیت ان جزئیات میں حلول کیے ہوئے ہے۔ یہ حلول کو نا انسانیت کا ذاتی اقتضا ہے۔ اور تم کہتے ہو کہ مین حقیقت نوعیہ عالم عقلی میں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ حقیقت کسی جزئی میں حلول کرنے کی استعداد نہیں کرتی۔ پس یہ حقیقت نوعی نہیں ہے۔ جو تمہارا دعویٰ ہے۔ کیونکہ اگر حقیقت نوعی ہوتی تو کسی جزئی میں حلول کیے ہوتی۔ نہ مجرد بذات خود قائم ہوتی۔ عالم عقل میں۔ ۱۲۔

قائم نہیں ہوتیں۔ کیونکہ وہ مثالیں کمال اور صفت ذہن کی ہیں۔ اور ان کو وہ استقلال حاصل نہیں ہے جو مہیات خارجیہ کو حاصل ہے کہ وہ بذات خود قائم ہو سکیں۔ پس لازم نہیں ہے کہ حکم شے کا اُس کی مثال پر جاری ہو سکے۔ یعنی جو مہاتیں ذہن سے خارج بذات خود قائم ہیں ان کا حکم ان کی ذہنی مثالوں پر (جو ذہن پر قائم ہیں نہ بذات خود) اور جس طرح یہ اس طور سے جو بیان ہوا لازم نہیں ہے۔ اسی طرح لازم نہیں ہے کہ حکم شے یعنی امور نوریہ کا قیام بذات خود اُس کی مثال یعنی وہ صورتیں جو منطبع ہیں اجسام میں اور ان کا قیام اجسام سے ہے۔ پر جاری ہو سکے۔ شارح فرماتے ہیں یہ بیان اس فرض کے موافق ہے کہ صورت منطبعہ کو صورت مجرودہ کی مثال دینا کرنا ممکن اگر اس کا عکس ہو یعنی صورت مجرودہ کو مثال اور صورت منطبعہ کو مثل مانیں تو ایک ہی حکم دونوں پر جاری نہیں ہو سکتا۔

مثال

مثال

صورت ذہنیہ - جو ہر خارج از ذہن

صورت منطبعہ اجسام عالم جس میں - حقائق نوریہ عالم عقل میں

وجود ایک ہی معنی سے واجب الوجود اور غیر واجب الوجود پر واقع ہے۔ اور واجب الوجود میں وجود میں ذات ہے۔ اور غیر واجب الوجود میں غیر ذات اور مہیت پر زائد ہے۔ تو کہنے والا تم سے کہہ سکتا ہے کہ استغنا کے ساتھ اس مہیت سے اُس کی طرف منسوب ہو۔ اگر اُس کی ذات سے ہو تو چاہیے کہ سب میں ایسا ہی ہو۔ اور اگر کسی امر زائد کی جہت سے ہو واجب الوجود میں تو یہ تمہارا سد فاعلوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وجود بحث کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اور اس تجویز سے لازم آتا ہے کہ جہات واجب الوجود میں کیونکہ وہ سب لغویں مرکب ہو گا (وجود اور امر زائد سے جو مقتضی استغنا کا ہے اُس مہیت سے جس کی طرف وجود منسوب ہے) اور یہ ثابت کر دیا گیا کہ محال ہے۔ اور استغنا جو واجب کی ایسی مہیت سے جس سے اُس کا قیام ہو۔ اس لئے نہیں ہے کہ یہ وجود غیر معلول ہے۔ کیونکہ اُس کا مستغنی ہونا علت سے اُس کے واجب ہونے کی وجہ سے ہے۔ یعنی غیر ممکن الوجود ہے۔ اور وجوب کی نفی یہ سلب علت سے جائز نہیں ہے۔

یعنی یہ معنی واجب الوجود کے نہیں لئے جاسکتے کہ وہ غیر معلول ہے کہ صحیح ہو تعلق
اُس کے استغناء کی غیر معلول ہونے سے۔ بلکہ وجوب علت استغناء ہے جیسے مصنف
نے کہا ہے۔ جو

واجب کا استغناء علت سے وجوب کی وجہ سے ہے۔ پھر اگر وجوب
زائد ہو اُس کے وجوب پر تو کثرت لازم آتا ہے۔ (زائد کثرت اُس کے لئے متغیض ہے)
اور خود کثرت کلام اُس کے وجوب پر کہ وہ زائد ہے۔ وجہ پر کہ وہ صفت ہے
اور خود کی اگرچہ تابع ہو موجود کی من حیث موجود ہونے کے اور لازم ہو اُس کو
تو ایسا ہی جیسے موجودات میں ہو گا۔ یا وجوب کسی علت کی جہت سے ہو گا۔ (یہ بھی)
محال ہے واجب۔ لہذا یہ ہے اگر نفس وجود سے ہو تو وہی اشکال متوجہ ہو گا۔ پس
کہا جائے گا کہ اگر استغناء میں وجود کی جہت سے ہو تو جملہ موجودات میں ایسا ہی
ہونا چاہیئے۔ اگر کہا جائے کہ وجوب اُس کا اُس کے وجود کی کمالات اور تمام
اور تا کہ سب جیسے شدت سے سیاہ کسی امر زائد کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ سیاہی کی
وجہ سے ہوتا ہے نہ کسی چیز سے جو زائد ہو سیاہی پر اسی طرح وجود واجب تھا
کا ممتاز ہونا وجود ممکن۔ سے یہ سبب اپنے موکل اور تمام ہونے کی جہت کے ہے
تو یہاں معترض نے اعتراف کر لیا کہ مہمتوں کے لئے ذاتی تمامیت ہوتی ہے مستغنی
ہے محل سے اور جس کو اُس کی احتیاج ہو اُس کے ناقص ہونے کی وجہ سے جیسے واجب تھا
کے وجود میں ہے تو اعتراف کرنا چاہیئے ہمارے مجتہد غنہ میں بھی کہ صور نور یہ یعنی
مثل انطالونیہ کی تمامیت ذاتی ہے۔ اور وہ مستغنی ہے محل سے اور صور غنہ کو بسبب
اپنے ناقص ہونے کے اُن کی احتیاج ہے۔ اور اس میں کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔ پُر
تقاعدہ :- جائز ہے کہ شے بسیط کی علت مرکب ہو اجزاء سے۔ پُر

رہے بعض عقول جو صادر ہوتی ہیں جملہ عقول سے جو تم سے عنقریب
بیان کیا جائے گا۔ اور اُس شخص نے خطا کی جو یہ کہتا ہے کہ شے بسیط کی

۱۔ اگر وجوب صفت ہو یا لازم ہو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے تو پھر ہر موجود کی
صفت وجوب ہوگی۔ اور یہ متغیض ہے۔ ۱۲

علت کا دو جز ہونا ممنوع ہے۔ اور وہ شخص مانع اس طرح استدلال کرتا ہے کہ شے واحد کی علت اگر دو جز سے مرکب ہو تو حکم اس شے کی علیت کا بالکل یہ ثابت دیا جائے گا ہر ایک جز سے اور یہ محال ہے کہ جو چیز ایک سے ثابت ہو اس سے اپنے دو کی انتیاج ہو یا ایک سے بھی حکم علیت منسوب نہ ہو گا یعنی بالانفراد کسی ایک کا اس پر اثر نہ ہو گا تو پھر ان میں سے کوئی بھی جز علت نہ ہو گا کیونکہ وہ دونوں کا کوئی اثر نہ ہوا تو مجموعہ بھی علت نہ ہوا۔ یا یہ کہ ہر جز علت کا کچھ کچھ اس شے پر موثر ہو اور اس ضرورت میں وہ شے مرکب ہو گئی۔ (یعنی معلول مرکب اثر والا کہ بسیط مفروض ہے) تو

غاطی اس میں اس طرح پیدا ہوئی کہ مانع کے گمان میں اگر ہر جز کا انفرادی اثر نہیں ہے تو ہر واحد جز علت نہیں ہے۔ اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے کیونکہ شے بسیط کی جزر علت کا انفرادی اثر نہیں ہوتا دوسرے سے منقطع ہو اس شے سے تعلق رکھتا ہے۔ بلکہ مجموعہ کا اثر واحد ہوتا ہے۔ نہ کہ ہر واحد کا اس معلول پر اثر ہو یا افرادہ (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مجموعہ کا بھی اثر نہ ہو) اور نہیں اس کا حکم ہر واحد کا مجموعہ پر (تم نہیں دیکھتے کہ دس کا ہر جز زوج نہیں ہے اور مجموعہ زوج ہے) بلکہ مجموعہ کا اثر ہے۔ اور وہ شے بسیط خود ہے اور اس طرح علت مرکب جو مختلف الحقیقتہ اجزا سے بنی ہوئی ہو اس کا کوئی جز بالاستدلال معلول کا مقتضی نہیں ہے۔ نہ یہ لازم ہے کہ جز معلول کا مقتضی ہو ایسی ہی وہ علت بھی جو متعدد النوع

۱۔ سوال یہ ہے کہ آیا شے بسیط کی علت مرکب ہو سکتی ہے یا نہیں۔ مصنف کے نزدیک یہ ممکن اور واقع ہے اور مانع کے نزدیک ایسا نہیں ہو سکتا۔ مانع کا استدلال بیان کیا جاتا ہے۔ جو یعنی ہر ایک جز نے اس پوری شے کو بنایا اس معریت میں دوسری شے بیکار رہتی ہے۔ تو دوسری شق کسی ایک جز نے بھی اس کو پورا نہیں بنایا چونکہ دونوں نے بھی نہیں بنایا۔ تو تیسری شق یہ ہے کہ کچھ ایک نے بنایا۔ اور کچھ دوسرے نے۔
مصنف کہتے ہیں چاروں ملے علت میں نہ انفرادی طور سے۔ بلکہ ایک و دوسرے کو ملا کر ملے اٹھائیں۔ دونوں کی مجموعی قوت علت ہے۔ نہ ہر ایک بالافرادہ۔ ۱۲۔

اجزاء سے بنی ہوئی ہو اُس کا کوئی جز بھی بالاستقلال معلول یا جز معلول کا متقاضی نہیں ہونا کیونکہ اگر ہزار آدمی ملے کسی وزن کو کسی مقدار میں وقت میں معین مسافت میں حرکت دیں (فرض کرو کہ ایک ساعت میں دس گز حرکت دیں) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک شخص اُس وزن کو ایک جز حرکت دے سکے۔ بلکہ مطلقاً اُس کے حرکت دینے پر قادر نہ ہو گا۔ (اور جب انفرادی طور سے تحریک پر قدرت نہیں رکھتا اگرچہ سب کے ساتھ اس کا اثر شامل ہے اس سے معلوم ہوا انفرادی وجود کا لعدم ہے۔ گوکہ وہ مجموعاً بزوعات ہے۔ اور حالت انفرادی میں غیر موثر ہونے سے یہ نہیں لازم آتا کہ حالت اجتماع میں بھی غیر موثر ہو۔)

یہ جو کہا جاتا ہے کہ اگر جسم عدیم المیل ہو (اور فرض کرو کہ وہ جسم اُسے) تو قبول نہیں کرتا حرکت فُسرَی کیونکہ اگر وہ حرکت قسری کو قبول کرے۔ پس ہم فرض کریں گے کہ اس کی حرکت ایک وقت اور ایک مسافت میں ہوگی۔ فرض کرو کہ ایک گھنٹہ میں دس گز مثلاً اور حرکت کرے ایک ایسا جسم جو میل رکھتا ہو (فرض کرو کہ وہ بے) اتنی ہی مسافت میں پس ضرور ہے کہ تحریک عدیم المیل کی اس کمتر زمانے میں ہو (یعنی میل کھنڈے والی کی تحریک کے زمانے سے فرض کرو کہ وہ دو گھنٹہ ہے ورنہ اُس جسم کی حرکت جس کے ساتھ روکنے والا ہے اُس جسم کے برابر ہو جائے گی جس کے ساتھ کوئی روک نہیں ہے) پس ہم فرض کریں گے کہ ذی میل کی تحریک سے کسی قدر کم ہو گئی زمانہ میں ایک اور جسم عدیم المیل کے جس کا میل پہلے ذی میل سے کمتر ہے فرض کرو کہ یہ تیسرا جسم ج ہے اور اس کا میل فب کے میل سے نصف ہے۔ پس حرکت کرے گا ج ایسی ہی قوت سے اسی مسافت میں (دس گز) تو کوئی شک نہیں ہے کہ اس کی حرکت کا زمانہ ب کی حرکت کے زمانہ سے اُسی قدر کمتر ہو جائیگا جس قدر اُس کے میل میں کمی ہے۔ یعنی نصف کیونکہ نسبت دونوں زمانوں کی مثل نسبت دونوں میلوں کے ہے۔ پس زمانہ ج کا ایک ساعت ہو گا مثل زمانہ عدیم المیل کے تو مساوی ہو جائیگی حرکت اس کی عدیم المیل کی حرکت کے کیونکہ یہ دونوں دس گز ایک ساعت میں قطع کریں گے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ محال ہے کہ حرکت اُس جسم کی جس کے ساتھ روک ہو اُس کے برابر ہو جس میں روک نہ ہو۔

یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ دو میلوں کا اس نسبت سے ہونا
کیونکہ ہو سکتا ہے کہ میل کی ایک عدد جو جس سے تجاوز نہ ہو سکے۔ پڑ
ہم نے مانا لیکن حرکت اس نیتیت سے کہ وہ حرکت ہے۔ چاہتی ہے
ایک مقدار وقت کی اور چاہتی ہے میل کی جہت سے ایک اور مقدار اور
اس صورت میں لازم نہیں ہے کہ نسبت دونوں زمانوں کی مثل نسبت دونوں
میلوں کی ہو۔ پڑ

یہ بھی مانا لیکن محال لازم آتا ہے مجموع امور مفرضہ سے نہ حریف
جسم عظیم المیل سے۔ پڑ

مانا۔ لیکن حجت میں جو کچھ ہے اس کے تسلیم کرنے کے بعد دلائل کرتی
ہے عائق (روکنے والے) کے وجود پر حرکت طبعیہ سے۔ یہ تم کیوں کہتے ہو کہ وہ
میل ہے۔ کیونکہ عائق اعم ہے (میل ہوا کچھ اور) اور لازم نہیں ہے عام کے وجود
سے وجود خاص کا۔ پڑ

یہ تجھ مانا۔ لیکن میل جب بہت ضعیف ہو جائے تو اس کی کوئی تاثیر نہ ملے گی۔
تو اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ اور تمام تقریر یہ ہے کہ لازم نہیں ہے کہ جزوی
تاثیر کل کی تاثیر کی جزو ہو۔ مثلاً دس آدمی اگر ایک پتھر کو دس گز مسافت

مذہب صدر
بسیط کا مرکب
سے نہیں ہو سکتا۔

۱۵۔ شایع فرماتے ہیں ہمارے بعض معاصرین نے یہ مذہب مرجوح اختیار کیا ہے اور تھوڑا سا تغیر
کر کے وہی استلال کیا ہے جو اس مذہب کے قائل نے کیا تھا جس کی خطا اس قاعدہ میں بیان ہو چکی ہے۔
اور ایک منع مذہب مانع پر وارد کیا ہے۔ یہ کہہ کے کہ صدور بسیط کا مرکب سے جائز نہیں ہے۔
کیونکہ اگر اس کا ایک جزو علت میں مستقل ہو تو ممکن نہیں ہے استناد معلول کا باقی کے ساتھ۔ اور
اگر ایک جزو مستقل اپنے تاثیر میں نہ ہو بلکہ معلول کے کسی جزو میں تاثیر کرے نہ کل معلول میں تو یہ خلاف
فرض ہو گا۔ کیونکہ معلول اس صورت میں بسیط ہو گا بلکہ مرکب ہو گا۔ اور اگر علت کا کوئی جزو
معلول کے کسی جزو میں موثر نہ ہو اس صورت میں اگر علت مرکب سے اجتماع کے وقت کوئی امر لازم
حاصل ہو اور وہ علت ہو اگر یہ امر لازم عدمی ہے تو مستقل یہ تاثیر نہ ہو گا کسی امر جو ہی (یعنی معلول)
میں ورنہ (یعنی امر لازم جو حاصل ہوا ہے وجودی ہو) تو تسلسل لازم آئیگا کیونکہ اگر وہ بسیط ہے

اوٹھا لیجائیں مثلاً تو ایک آدمی ایک گز اوٹھا سکے بلکہ اُس کو حرکت بھی نہ دے سکے گا

ایقینہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ تو مرکب سے کیوں کر حاصل ہوا اور اگر وہ مرکب ہے تو بسیط اُس سے کیوں کر حاصل ہوگا۔ اور اگر اجتماع سے کوئی امر نکل نہیں حاصل ہوا تو ویسا ہی رہا جیسا قبل اجتماع تھا۔ لہذا کل موثر نہ ٹھہرا۔ اس حساب مذہب نے یہ بھی کہا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ علت حادث کی مرکب ہو۔ اس لیے کہ واجب سے اُس کا حادث ہونا اگر حادث نہ ہو تو جو حادث اس سے حاصل ہوا اُس کے اُس وقت حادث ہونے سے ترجیح بلامرج لازم آتی ہے۔ کیونکہ نسبت قدیم کی طرف کل دقتوں کے یکساں ہونا چاہیے۔ پھر اُس وقت کیوں معلول حاصل ہوا اور پہلے کیوں نہ ہوا اور اگر علت حادث کی بسیط ہو تو واجب ہے اس کے حادث کے لیے اس کی علت کا حادث ہونا اور اُس کے بسیط ہونے کے سبب سے اس کی علت بسیط ہونا اور لازم آئے گا تسلسل جو کہ متنع ہے۔ کیونکہ ایک سلسلہ علل اور معلولات کا ہو جائیگا۔ جو کہ غیر متناہی ہے بخلاف اس کے اگر علت حادث کی مرکب ہو تو تسلسل متنع نہیں لازم آتا۔ کیونکہ جائز ہے کہ وہ امر حادث اور امر قدیم سے مرکب ہو۔ اور حادث اُس کے عدم کی شرط ہو جبکہ وہ موجود ہو گیا ہو علت قدیم سے اور شرط کے لیے جائز ہے کہ وہ عدم ہو۔ اس صورت میں امور موجودہ ایک ساتھ مجتمع نہ ہوں گے جن میں ترتیب علیت اور معلولیت کی ہر غیر نیابت تک۔ اور کہا اس نے کہ ہر حادث ضرور ہے کہ مرکب ہو۔ ورنہ علت اُس کی ضروریہ کہ بسیط ہو۔ بلکہ ہر بسیط قدیم ہو۔ اور اس سے لازم آتا ہے کہ نفس قدیم ہو۔ جو کہ غرض اصلی ہے ان مباحث سے۔ یہ ہے حاصل کلام اس قائل کا۔ اور اس پر نقض تفصیل اور اجمالی وارد ہوتا ہے اور معارضہ بھی ہو سکتا ہے۔ پھر

اولاً اس فرض پر کہ کوئی ایک جز علت کا علت ہونے میں مستقل نہیں ہے جائز ہے کہ کل معلول میں اُس کی تاثیر ہو۔ اور اس فرض سے خلاف مفروض نہیں لازم آتا کہ معلول بسیط نہ رہے گا۔ بلکہ مرکب ہو جائیگا۔ کیونکہ مفروض عدم استقلال بال تاثیر ہے۔ اور ضرور اس کا مخالف ہے۔ استقلال بال تاثیر ہونا یا اُس کا لزوم نہ کہ تاثیر کل معلول میں۔ کیونکہ وہ نفس استقلال نہیں ہے نہ لزوم اس کا۔ اس لیے کہ جائز ہے کہ کوئی شے ان کے کل معلول میں اور مستقل بہ تاثیر نہ ہو۔ بلکہ اس کی تاثیر موقوف ہو غیر پر جیسے وزنی چیز کی حرکت دینے کی مثال میں گذر چکا ہے۔ کہ ہر جز و محرک کل معلول لینے وزنی جسم کی تحریک پر اثر رکھتا ہے۔ بلکہ اُس کی

یفتقد تفصیل

پس وجود انفرادی اور عدم مساوی ہے۔ کیونکہ اُس کی تاثیر مشروط ہے انضمام کے

(بقیہ حاشیہ مغلطہ گزشتہ) تحریک موقوف ہے دوسرے اجزاء محرک کی تاثیر پر اگر قائل کے قول میں تاثیر سے مطلق تاثیر مراد ہے۔ اور اگر اُس کی مراد ہے۔ اور اگر اُس کی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر اُس کا وہ قول دلالت کرتا ہے کہ معلول کے کسی چیز میں اُس کی تاثیر ہونے پر کل میں اور اُس کو اُس نے غلات مفروض کہ ہے۔ اس لیے کہ معلول بسیط ہے ہم اس مقدمہ کو تسلیم کیے لیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اجتماع کے وقت اجزاء سے کوئی امر زائد نہیں حاصل ہوا۔ کہ وہی علت ہوا اور باقی رہ گئی۔ علت جیسی تھی ویسی ہی کیونکہ نہیں لازم انتفاء امر زائد سے کہ وہی علت ہو انتفاء امر زائد کہ وہ شرط تاثیر ہو (یعنی وہ علت نہ ہونی سببی شرط ہی سہی) مثل اجتماع کے اس بحث میں (یعنی اجتماع علت نہیں ہے بلکہ شرط تاثیر ہے۔ جیسے وزنی جسم کی تحریک متعدد اشخاص سے) اور اس قیاس سے اجزاء جیسے تھے ویسے ہی باقی رہے۔ اور نہ حل غیر موثر ٹھیکر بلکہ موثر ہوا حصول شرط تاثیر کے لیے۔

دوسرے :- پس اس لیے کہ اگر صحیح ہو جو قائل نے ذکر کیا ہے تو تسلسل لازم آئے جو کہ متنع ہے۔ اس لیے کہ جزر صوری پر حادث کا مرکب حادث ہے۔ کیونکہ وہ جزر صوری اس کے ساتھ ہے۔ بالفعل بلکہ زمانہ کے ساتھ۔ اور وہ اگر بسیط ہو فہو المطلوب اور اگر مرکب ہو تو عود کرے گا کلام اور تسلسل نہو گا کیونکہ محال ہے۔ لاناہایت کسی شے کے اجزائی بلکہ یہ سلسلہ منتہی ہوتا ہے بسیط پر اور اگر کوئی حادث بسیط ہو پس اگر صحیح ہے وہ بات جو قائل نے کہی ہے تو لازم ہے اُس کی بساطت سے بساطت علت کی اور حادث سے اس کا حادث اور اُس سے لازم آئیگا تسلسل جو کہ متنع ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہوا۔

تفسیری :- جو دلیل تم نے بیان کی ہے اگر اُس سے بسیط کا مرکب سے حاصل ہونا متنع ہو تو ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جس سے اُس کا جائز ہونا کیونکہ اگر ثابت ہو جائے کوئی حادث بسیط جس طریق سے کہ تم کو معلوم ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ضرور ہے اُس کی علتوں کا منتہی ہونا مرکب پر ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو کہ متنع ہے۔ جس کا بیان کئی بار ہو چکا ہے۔

شایع فرماتے ہیں کہ یہ فوائد اس بادشاہ کے نتائج طبع سے ہیں جس کا نام اس کتاب کے سر کا تاج ہے۔ جب کہ باطل ہو گیا انتناع صدور بسیط کا مرکب سے (یعنی ثابت ہوا کہ بسیط کی علت مرکب ہو سکتی ہے) تو باطل ہو گیا وہ سب جس کی اس سلسلہ پر بنا تھی۔ جسے کہ قدم نفس کیونکہ

ساتھ اسی طرح میں قوی اگر ممانعت میں موثر ہو تو لازم نہیں آتا کہ ایک جزر اس میں کا

(یقینہ عاشیہ صغیرہ اگر گزشتہ) جو قرح اصل پر جو وہ سرایت کرتی ہے فرع میں۔ اور غرض اس کے وارڈ کرنے سے یہ بھی کہ قائل کو اپنے اس قول پر بہت ناز تھا۔ حتیٰ کہ قائل نے اس مسئلہ کا ایجاد اور اس کی بیان کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا۔ اور کہ مجھ سے پہلے ان پر کسی نے سبقت نہیں کی ہے۔ عجب نہ یہ ہے کہ وہ خریدار نہیں ہے۔ بلکہ یہ وصف کسا دیا۔ عائن اور سارق ہے۔ صاحب تعلیقات نے اس بحث پر ایک تبصرہ کیا ہے۔ اس کا لکھنا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں :-

کہ اس قائل کا تواتر تو سے غالی نہیں ہے۔ ہر ماں میں جو اس نے کہی ہے الا قدم نفس پر ایک وجہ سی (ضعف ہے) اور تمام پر اور ثلثہ تفصیلی و اجمالی اور مضارضہ وار وہ نہیں ہوتے۔ نقض افعہ صہلی میں تاسع نے جس منع کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے کہ جائز ہے تاثر شے کی کل معلول میں مستقل ہو بلکہ موقوف ہو غیر پر جب تک کہ چکامے مشاں مذکور میں آخر کلام تک یہ منع متوجہ نہیں ہے۔ قائل کے کلام پر کہ اگر ہر محرک ان دنوں سے اگر مستقل بتاثر ہے کل معلول (جسم شیش) میں بشرط غیض کو شاح نے جائز قرار دیا ہے تو اس سے جائز ہو جاتا ہے تحقق دس مستقل علتوں کے اجتماع کا۔ اور اس کا بطلان واضح ہے۔ بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر یہ سب دنوں کے ہیں ایک ہی وجہ میں ہوں اور نسبت واحد میں اور ہر ایک ان میں سے بشرط نہ باقی ان کیوں کے علت مستقل ہو تو لازم آتا ہے وہ جو ہم نے کہا ہے۔ اور اگر صرف ایک ہی موثر ہو بشرط باقی ان کیوں کے تو متوجہ حقیقت وہی ایک ہے۔ اور یہ خلاف مفروض ہے، مفروض یہ ہے کہ سب موثر ہیں) اسی طرح شارح کا یہ قول کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اجزاء سے وقت اجتماع کو ان کے اندر نہیں ملتا ہوتا کہ وہ نہ مات ہے۔ اور علت جیسی تھی ویسی ہی رہی آخر کلام تک کیونکہ یہ اجتماع یا جو اس کا قائم مقام ہو اگر محض امر اعتباری ہے اس کی کوئی تاتیر امر خارجی یعنی کے حصول میں نہیں ہے۔ اور اگر کوئی امر ہو دوسرے تو وہ حادث ٹکڑے کا تو اس کے حادث میں ہم کلام کریں گے۔ لہٰذا

نقض اجمالی کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں جزو صوری مرکب کا مرکب ہے اور منتہی ہو بلکہ جزو بسیط پر لیکن یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر جزو ان اجزاء حادث سے ضرور ہے کہ حادث وجودی ہو۔ یعنی قدیم زمانی ہو عدم واقعی اس کے پہلے نہ ہو۔ اگر اہل معنی سے حادث ہو اور وہ

بقدر جزر مانعت کل کے موثر ہو۔ علیٰ ہذا اگر اقتضا کرے میل قوی ایک زمانہ کا اس سے لازم نہیں ہے کہ ضعیف بھی ایک زمانہ کا اسی نسبت سے اقتضا کرے۔ جو ضعیف کو قوی سے ہے۔ اس لیے کہ مانعت کل کی مشروط ہو انضمام کے ساتھ

(البتعہ حاشیہ مندرجہ گزشتہ) محدود کر دے ذات کو مراد اس کی یہ ہے کہ تمام مرکب صورتیں تحلیل ہو جاتی ہیں بساط میں اور وہ قدیم میں از روئے زمانہ اور جدید میں حسب ذات موصوفہ میں۔ حدوث سے جو زمانہ ہے۔ اس کی ہویت جدید اتصالی پر جیسا کہ اجزاء زمان اور حرکات (کہ زمانہ اور حرکت خود قدیم میں اور ان کے اجزاء جدید ہیں) شے کہ احتیاج ہو اس جزو بسیط کو علت حادثہ بسیط اور لازم آئے اس سے تسلسل جو کہ متعین ہے۔

اب رہا معارضہ یہ بھی مدفوع ہے۔ کیونکہ وہ موقوف حادثہ بسیط کے ثبوت پر اور وہ محل منع میں ہے۔ جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور قائل مذہب نے یہ کہا ہے کہ علت حادثہ ضرور ہے کہ مرکب ہو جزو ستم اور جزو مجدد سے کہ اس کا عدم بعد وجود کے علت وجود حادثہ کی ہو وہ حکما کے اس قول کے موافق ہے جو انھوں نے حادثہ اور قدیم کے ربط کے باب میں کہا ہے۔ بواسطہ اس حرکت کے جس کی حقیقت منتظم ہے اس طرح کہ ہر جزو لاحق سے سابق کا عدم ہوتا ہے۔ عدم ہر جزو کا شرط وجود جزو جدید کا اور قائل کا قول مطابق ہے۔ اس تحقیق سے جس پر بعض فقہاء (خود ماصدرا) نے برہان قائم کیا ہے۔ حدوث عالم کی بحث میں مع اس کے جمیع اجزاء کے ثبوت سے ایک جو ہر تہی والذات کے جس کی ہویت اتصالیہ منقضی ہوتی جاتی ہے مثل حرکت کے اور وہ ایسی طبیعت ہے جو کہ ساری ہے انواع اجسام میں مابو یا اس لیے کہ اس کی حقیقت منتظم ہے اجزاء متصلہ سے جو کہ بہ کثرت ہیں وہم میں ہر ایک وجود و عدم کے مستلزم ہوتا ہے۔ اور اس کا عدم دوسرے کے وجود کا اور یہ حالت اس کے لیے ثابت ہے بغیر چل کسی عامل کے جس کا بیان حسب موقع ہوا ہے۔ باقی رہا بطلان اس کے قول کا عدم نفس کے با میں بیان اس کا یہ ہے کہ نفس جس سے کہ نفس باطل ہے (یعنی ماہیت نفیہ) بسیط نہیں ہے جیسا کہ تصور کیا گیا ہے بلکہ وہ از روئے ماہیت متعین ہے ایسے جرم سے کہ حکم اس کا علم طبیعت متقدم ہے۔ کیونکہ نفس منتظم ہے درجہ تہوں سے ایک اس میں سے بالقوہ ہے۔ اور دوسرے بالفعل۔ اگرچہ یہ دونوں ہمتیں ذہنی ہی کیوں نہ ہوں تعلیقات ۱۲۔

بوقریں اُس کی برعقوبتیاں اور بغیر انضمام کے حکم میں عدیم المیل کے جو جس کی مثال گذر چکی مسند نشانی نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پس کوئی کہنے والا کہے کیوں نہیں ہو سکتا کہ میل ضعیف ہو کہ ہمزہ ہے۔ وہ سب سے میل کا اثر کی کوئی نسبت کل سے معتبر نہیں ہے۔ جو اُس میں قیاسات مانعت کی نہیں ہے جس کی کل مانعت کرے۔ پس وہ حکم میں عدیم المیل کے ہے۔ اُسی طور سے جیسی مثال بجاری بوجہ کے اٹھانے کو دی گئی ہے۔ پو

ہم پہلی بات کا یہ جواب دیتے ہیں کہ میل نصف جسم کا نصف کل کے میل کا ہے اور جس طرح جسموں کی تقسیم کوئی انتہا نہیں ہے اور نہ زیادتی کی انتہا ہے اس حد تک کہ اُس سے زیادہ نہ ہو سکے۔ مگر یہ اعتبار مانع کے سبب سے ہوتی ہے جو جسم کی طبیعت سے خارج ہے۔ پس یہی حال میل کا گھٹنا اور بڑھنا میں ہے۔ پو

دوسری بات کا یہ جواب ہے کہ حرکت حرکت پرستہ کی حیثیت سے ہے۔ اگرچہ مستعدی زمانہ کو سہ لیا کہ وہ اس زمانہ میں لقیہ نہیں کر سکتی۔ مگر یہ سبب کسی مخصوص کے پس حرکت مطابق زمانہ شائق کہتے ہیں ہے۔ اور حرکت معینہ زمانہ معین کر سکتا ہے۔ لہذا اگرچہ یہ کا مخصوص زمانہ کا مخصوص ہے۔ اور جب سوا میل کے اور سبب میں بلکہ یہی نسبت کی جائے کہ تو کوئی مخصوص زمانہ کا باقی نہ رہے گا۔ مگر میل۔

تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک زمانہ فرزندوں سے اگر واقع ہو پس محال نہیں ہے مگر فرض سے عدیم المیل کے۔ پو

چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ تقدیر فرض مساوات سوا میل کے باقی نہ رہے تفاوت زمانہ میں گر یہ سبب میل کے۔ پو

پانچویں بات کا جواب یہ ہے کہ اس مثال سے میل کے مقابلے میں ایک نظر ہے۔ اس لیے کہ میل کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ مگر مدافعت۔ پس جہاں کہیں مدافعت اور مانعت نہ ہو وہاں میل بھی نہیں ہے۔ اور مغرض یہ ہے کہ میل موجود ہے۔ اگرچہ ضعیف ہو۔ اور میل کو اس مثال میں جاری کرنا اُس صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ مدافعت اور مانعت اُس کی تاثرات سے ہو۔ نہ یہ کہ وہ خود اور ممکن ہے کہ اس نظر کا دفع اس طرح کیا جائے کہ جہاں کہیں مدافعت اور مانعت نفس الامر میں نہ ہو

دہاں میں نہیں ہے۔ نہ اس حیثیت سے کہ جہاں کہیں۔ اذیت اور مہانت محسوس نہ ہو۔
کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ باوجود موجودگی کے ضعف کے سبب سے اسے محسوس نہیں
ہوتا مثلاً گیاه (ضعیف) میں یا جو اس کے نش ہوا اور جب سے قاصر کر کے محسوس نہ ہو تو
اس کا وجود عدم برابر ہے۔ یہ نسبت قیاس کے اور یہی مطلوب ہے۔

جب مصنف نے مقدمہ پر منتج وارد کر کے نقض تفصیل کردہ باتوں کو بڑا وہ
ایسا کہ نقض اجمالی بھی کیا جائے اس طرح کہ اگر مقدمہ صحیح ہو تو لازم ہے کہ افلاک بھی
میل جہانی رکھتے ہوں۔ علاوہ میل انسانی کے جو ان کے نفوس سے حادث ہوتا ہے۔
ایکونکہ حجت نام ہے کل جسموں کے لئے۔ پس سعادۃ الہیہ (حجت افلاک) بھی یہی ہے۔
کی حیثیت سے کہ وہ میل جہانی رکھتے ہوں یا میل انسانی کو روکنے والا ہو یا کو
عجب یہ ہے کہ یہ حجت وہاں جمع کر کے اسے افلاک اور زمین و لہجہ است
کے لئے کہ ان کے اثرات میں ایک دور سوائے اس میں کہ جو ان کے نفسوں
سے حادث ہوتا ہے۔ (مقدمہ کا بطلان معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بطلان سے اور وہ یہ ہے)
اور تدبیر کی وہ نہیں قضاوی ہوتی ہیں۔ (اور اس کی اوضاح ملے۔ کہ کسی ایک کو
دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ اور جب اوضاح مساوی ہیں تو ان کے احرام کی قبولی
بھی برابر ہیں اور جب برابر ہی ہے تو مداخلت کہاں اور جب اذیت نہیں
تو میل کہاں۔ کیونکہ میل کے کوئی معنی نہیں ہیں مگر مداخلت اسی سے مصنف نے
کہا۔ ہے۔) جو

پس متعین نہیں ہو سکتا استحقاق کسی جانب نہیں ہے سمت متعین ہیں
(ماضی یہ ہے کہ اگر حجۃ صحیح ہو تو افلاک میں میل یا سوائے ہیں اور اگر افلاک میں

میل نہ ملے نزدیک افلاک حرکت راوی رکھتے ہیں۔ اگر مانا جائے کہ جو ہم ایک میل طبعی رکھنا ہے
کسی سمت میں حرکت کرنے کا تو افلاک پر بھی یہ غصہ باہمی ہو سکتا ہے۔ مصنف
فرماتے ہیں۔ فلاح تدبیر میں۔ و سمت یہ کہ جملہ اوضاح یکساں۔ حرکت طبعی کسی
جہز کی کسی سمت میں ہوں۔ میل کوئی و نہ مرجع موجود نہیں ہے کہ یہ جہز خاص سمت نہ ہو
میں حرکت کرے۔ پس حرکت طبعی افلاک میں محال ہے۔

جسمانی میل ہوں تو ضرور ہے کہ اُس کے اوضاع مساوی ہوں۔ کیونکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ہن کے اوضاع متساوی ہوں اُس میں میل جسمانی نہیں ہو سکتا۔ لیکن اوضاع متساوی ہیں۔ لہذا حجت باطل ہے۔)

جائز نہیں ہے کہ ایک شے جزئی کی دو علتیں ہوں۔ کیونکہ اگر ہر ایک کو دخل ہے اس کے وجود میں۔ پس ہر ایک اُن میں سے جزو علت ہے۔ نہ علت تامہ اور اگر اُن میں سے کسی ایک کو فقط دخل نہ ہو۔ پس علت اُن میں سے ایک ہی ہے جو امرار لینے کلی کے لئے جائز ہے کہ ایک سے زائد علتیں ہوں جیسے حرارت کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ ایک جسم گرم اُس کے پاس ہو۔ (مثلاً دھکتی ہوئی آگ) اور کبھی شعاع سے ہوتی ہے۔ (اور حرکت سے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اشیاء کثیرہ کا ایک لازم ہو جس کی نوع ایک ہی ہو) اور اس محبت میں چند حکومتیں ہیں۔ بعض اور اکات اور مد رکات کے بارے میں۔ جن کو ہم بیان کرینگے۔ کیونکہ اس سے طالب علم کو آگے چلکانے ہوگا۔ (عقلی بحثوں میں جو مکالمے متا لہیں کے لئے نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔) دُ

حکومت :- بعض لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ شعاع جسم ہے۔ (لطیف نورانی جو جسم روشن گرے جدا ہو کر اُس جسم سے جسے روشنی پہنچی ہے آلتا ہے۔ مع حرارت کے جو اُس کو لازم ہے اور اسی وجہ سے یہ جسم مستفی گرم ہو جاتا ہے) یہ باطل ہے۔ کیونکہ اگر وہ جسم ہوتا تو جب روشن دان دفعۃً بند کر دیا جاتا تو یہ جسم باقی رہتا۔ غائب نہ ہو جاتا۔ اگر کہا جائے کہ باقی رہتے ہیں چھوٹے چھوٹے جسم (ذریعے) تاریک جنکی روشنی زائل ہو گئی ہے تو اس کہنے والے نے تسلیم کر لیا کہ شعاع بذاتِ خود جسم نہیں ہے۔ اور بھی اس لئے کہ اگر شعاع جسم ہوتی تو اُس کا انعکاس جسم سخت (مثلاً پہاڑ سے) بیشتر ہوتا بہ نسبت جسم نرم (پانی) کے اور واقعہ اس کے

روشنی کے
جسم ہونے پر
دور کا میل

۱۵۔ علت سے علت تامہ مراد ہے۔ جو مستقل ہو اپنی تاثیر میں۔ ۱۲۔

۱۶۔ مضنی روشنی دینے والا جیسے آفتاب۔

متغیہ روشنی لینے والا جیسے چاند۔ ۱۲۔

خلاف ہے۔ مثلاً ایک گیند کو زور سے دیوار پر ماریں تو وہ فوراً زور کے ساتھ پیٹنے کا نسبت اس کے کہانی پر لڑا جائے لیکن شعل کا انعکاس جسم نرم سے بیشتر ہے۔ بہ نسبت اجسام سخت کے۔
کم ہو جانا جرم آفتاب کا جب اُس سے تھوڑی تھوڑی روشنی جدا ہوتی جاتی ہے تو ایک زمانہ دراز میں اُس کا جرم بالکل باقی نہ رہ سکا کیونکہ آفتاب کا جرم متناہی ہے اور زمانہ غیر متناہی نہ حاصل ہوتی شعل گزرا دیائے قائمہ پر (ایک ہی جہت میں اس لئے کہ گرنے والے جسموں کی حرکت مرکز کی طرف ہوتی ہے سمت مستقیم میں کہ یہ عمود ہو سطح ماس زمین پر اور شعل مسقط پر اس عمود کے گرتی کیونکہ یہی چھوٹے سے چھوٹا خط ہے جس پر مسافت طے ہوتی ہے) نہ دکھائی دیتی مختلف جہات میں۔ (اور خطوط غیر عمودی پر) کیونکہ ایک ہی جسم طبعی طور سے جہات مختلفہ میں حرکت نہیں کرتا۔ حالانکہ روشنی چرخ کی حرکت کر کے گھر کے فرش اور دیواروں اور چیمپت کو روشن کر دیتی ہے۔ و

بہت سے چرخ روشن ہوتے تو اُن کی روشنیاں مجتمع ہونے کے ایک عمق پیدا کرتیں۔ اور جتنا شمار چراغوں کا بڑھتا جاتا اس کا عمق زیادہ ہوتا جاتا اور ایسا نہیں ہے۔ اگر عمق زیادہ ہو جاتا تو جو چیز اُس کے دوسری طرف ہوتی وہ دکھائی نہ دیتی اس لئے کہ روشنی مبصر ہے۔ اور جو جسم صلاحیت مبصر ہونے کی رکھتے ہیں وہ اپنے دوسرے طرف کی چیزوں کے البصار کو مانع ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ کشیف ہو جاتے ہیں۔ اور شفاف دکھائی نہیں دیتا۔ لیکن نور جس قدر قوی تر ہو جاتا ہے اُس کے دوسری طرف کی چیزیں زیادہ صاف نظر آتی ہیں۔ و

پس کچھ آفتاب یا اور روشن چیزوں سے نکلتا نہیں ہے جو ایک محل سے دوسرے محل کو جاتا ہو بلکہ روشنی ہیئت (عرض) ہے۔ اور اعراض منتقل نہیں ہوتے۔

۱۱۔ بلکہ بنا بر مذہب حکما جو افلاک اور کواکب کے قائل ہیں چاہئے تھا کہ جرم آفتاب کا بالکل باقی نہ رہتا۔ یعنی اب تک فنا ہو گیا ہوتا۔ ۱۲۔

۱۳۔ یعنی روشنیاں تہ پر تہ چڑھ کے ایک موٹی چادر سی بن جاتی اور یہ اتنی موٹی ہوتی کہ اور سے اور نہ دکھائی دیتا۔ اس کا جواب دے سکتے ہیں کہ شیشہ کتنا ہی موٹا ہو مگر نفوذ شعل کو مانع نہیں ہوتا۔ ۱۴۔

ایک دوسری
دلیل علم جسمیت
شعل پر۔

میں ناقص تر تھی اور اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اسودیت اور چیز ہے انوریت سے۔ اور رنگ اور ہے نور اور ہے۔ اگر کہا جائے کہ جو چیز اتم ہے بیاض اور سواد میں وہ ظہور میں بھی اتم ہوتی اگر کوئی معارض نہ ہوتا اور یہی مدعی ہے۔ اور تمنا سے الزام سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک امر عارض ہو ان دونوں کو جیسے دونوں مثالوں میں۔ سایہ کہ وہ تاریکی سے خالی نہیں ہے۔ پس اس سے مدعی لازم نہیں آتا۔ لہذا (یعنی سایہ کے معارض ہونے سے اتم بیاض اور سواد کو) ممیز ہو گئی انوریت ابیضیت اور اسودیت سے اور رنگ نور سے اور یہ باہمی امتیاز (انوریت اور اسودیت اور ابیضیت کا) تاریکی کے سبب سے نہیں ہے (یعنی سایہ میں ہونے کے اعتبار سے) کیونکہ جب ہم نے جو چیز سواد میں اتم ہے اس کو شعاع میں منتقل کر دیا اور جو چیز انقص ہے اس کو سایہ میں تو جو سواد میں اتم ہے وہ زیادہ نورانی ہو گئی مع باقی رہنے شدت سواد کے۔ اسی طرح جب ہم نے جو چیز سفیدی میں اتم ہے اس کو شعاع میں رکھا یا تو زیادہ نورانی ہو گئی شدت سفیدی کے باقی رہنے پر بھی۔ جب کہ باقی رہی شدت سیاہی اور سفیدی کی مع انوریت کے تو انوریت ان دونوں سے ممتاز ہو گئی۔ اور دلالت کی اس امر پر کہ سفیدی اور سیاہی اور چیز سے اور انوریت اور شے سے۔ رنگ اور نور جدا جدا ہیں۔

گر یہ کہ ہو ظہور (یعنی ظہور سواد اور بیاض کا آنکھ میں) اعیان یعنی وجود خارجی میں کوئی اور شے سوائے سیاہی اور سفیدی کے یہی مطلوب ہے۔ ہمارے بیان سے واضح ہو گیا کہ شعاع رنگ سے جدا ہے اگرچہ تحقق لون کا بنیہ شعاع کے نہ ہو۔ (یعنی اس کے ظہور کا نہ اس کے وجود کا)۔ اور یہ مسئلہ رنگ اور نور کے جداگانہ ہونے کا ہمارے مہات مسائل سے نہیں ہے۔ اور اگر حق مشائیہ کے ساتھ ہو کہ شعاع غیر لون ہے تو ہم کو کوئی ضرر نہیں کرتا نہ اس پر کوئی مہتمم بالشان مسئلہ ہمارا مبنی ہے۔

حکومت : بعض لوگوں (ارباب علوم ریاضیہ خصوصاً اہل مناظر) کا یہ گمان ہے کہ ابداً اس طرح ہوتا ہے کہ آنکھ سے شعاع خارج ہو کے مبصر سے ملتی ہے۔ اور اس لئے سے البصار ہوتا ہے اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ یہ شعاع یا تو عرض ہے

- تا خروج
شعاع کا
انکسار

یا جسم ہے۔ اگر عرض ہے تو منتقل کیونکر ہوتا ہے کیونکہ اعراض کا ایک محل سے دوسرے
محل میں انتقال کرنا محال ہے اور اگر جسم ہے تو اگر سارے ارادہ سے حرکت
کرتا ہے تو ہم کو تھکا ہوا چاہئے۔ روک لینے پر شعاع کے اس طرح سے کہ باوصف
تحدیق (تیز و یکسو) کے کچھ ہم نہ دیکھیں۔ (کوئی شے خواہ وہ خود روشن ہو خواہ اس پر
روشنی پڑتی ہو) کیونکہ شعاع کو ہم نے روک لیا ہے۔ کیونکہ یہ تو محال ہے کہ خود شعاع
ارادہ کر سکتی ہو۔ اور وہ ایک حیوان ذی شعور ہو۔ اس صورت میں اور اک بھی اسی کو
ہو گا۔ نہ ہم کو اور ایسا نہیں ہے۔ اور اگر شعاع کی حرکت طبعی ہو تو فتحہ افع بہتوں
میں دو حرکت نہیں کر سکتی (بلکہ ایک ہی بہت میں مثل غفر بات کے)۔ اور شعاع کا
نفوذ رنگین مایعات میں مثل سرکہ یا گلاب اور تیل کے بہتر ہو بہ نسبت صاف شیشہ کے
(کیونکہ مایعات نرم ہیں اور شیشہ سخت ہے۔ لیکن اس کا نفوذ مایعات رنگین میں بہتر
نہیں ہے کیونکہ ہم شیشہ کے اس طرف دیکھ سکتے ہیں اور رنگین مایعات میں سے نہیں
دیکھ سکتے کیونکہ ان کا رنگ بھرا ہوا ہوتا ہے۔ اور صدف کے رنگین اسی لئے وض
ہا ہے تاکہ تالی کا نفی کرنا ممکن ہو کیونکہ صاف مایعات سے بھی دکھائی دیتا ہے اور
شعاع کا نفوذ صاف سے بہتر ہو بہ نسبت شیشہ کے کیونکہ صاف میں مسامات زیادہ
ہو۔ تاہم یہ بہ نسبت شیشہ سے اور کیوں دکھائی دیتے ستارے جو قریب میں ہیں
چاند اور ہر دو وہیں بہت ثابت ایک ہی ساتھ بلکہ مسافت کے لحاظ سے ابصار
مختلف ہوتا ہے۔ (کیونکہ جسم شمعی قریب تک جلد پہنچنا بہ نسبت بعید کے) اور جسم شمعی
دفعہ آگاہی سے نکل کے آسمانوں کو پہنچا دیتا ہے اور نصف کرہ عالم پر دفعہ پھیل جاتا ہے

۱۵۔ متاخرین بیت میں کہ خروج شعاع فاجسم روشن سے ہوتا ہے طوطا کے اور یہ کہ روشنی ایک
سرعت خاص کے ساتھ متحرک ہے۔ چنانچہ آفتاب کی روشنی زمین تک تقریباً آٹھ منٹ میں آتی ہے۔
اس کے معنی یہ ہیں کہ خلا جو آفتاب کے آٹھ منٹ کے بعد ہم کو آفتاب دکھائی دیتا ہے اور بعض
کو اکب استغنیہ وہ ہیں کہ ان کی روشنی ایک سال میں اور بعض کی مدت ہمارے دراز کے
بعد پہنچتی ہے۔ اور بعض ایسے کو اکب بھی ہیں کہ جن کی روشنی یعنی آگ زمیں پر نہیں پہنچتی۔
بلکہ راہ میں ہے۔ ۱۲۔

جوں ہی آنکھ سے نکلتا ہے اور یہ سب محال ہے۔ پس رویت خروج شعاع کی وجہ سے نہیں ہوتی۔

بعض اہل علم اہل علم اول اور اُس کے اتباع متاخرین اور متقدمین کہتے ہیں کہ رویت شے کی صورت کا انطباع ہے۔ بطور تالیف میں ان پر مشکلیں پڑتی ہیں۔ (جو اباب شعاع نے اُن پر ڈالی ہیں)۔ منجملہ مشکلات یہ ہے کہ پہاڑ باوجود اُس کی عظمت کے بسبب ہم نے دیکھا اور رویت صورت کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ یہ صورت اگر اتنی ہی بڑی ہے جتنا پہاڑ ہے تو انطباع کی حد صغیر میں لازم آتا ہے۔ (اگر صورت بڑی نہیں ہے تو ہم پہاڑ کو بڑا نہ دیکھ سکیں گے)۔

بعض نے جواب دیا ہے کہ بطور تالیف یہ قسمت کو الے غیر النہایت قبول کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ اجسام کے باب میں بیان ہو چکا ہے۔ اور پہاڑ کی صورت بھی قسمت الے غیر النہایت قبول کرتی ہے۔ ادب دونوں لانا بہت قسمت میں مشترک ہیں اور اس میں دونوں برابر ہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ بڑی مقدار چھوٹے سے حدت میں آسکے۔ اور یہ باطل ہے۔ اگرچہ پہاڑ اور حدت چشم دونوں قابل قسمت ہیں۔ الے غیر النہایت۔ لیکن مقدار پہاڑ کی بہت زیادہ ہے مقدار سے حدت کے دونوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے جو جزو پہاڑ میں فرض کیا جائے وہ نسبتاً زیادہ ہے آنکھ کے اجزاء سے تو کیونکر منطبق ہو سکتی ہے بڑی مقدار چھوٹی مقدار پر۔ (یہ تو ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ پہاڑ ایک رائی کے برابر ہے کیونکہ دونوں الے غیر النہایت قسمت کو قبول کر سکتے ہیں۔ یہ کلام نہایت رکیک اور پایہ اعتبار سے ساقط ہے) بعضوں نے کہا ہے (کہ اگر صورت منطبق کی مقدار صغیر ہو تو ہم پہاڑ کو بڑا نہ دیکھیں اس کو ہم نہیں تسلیم کرتے) کیونکہ نفس استدلال کرتا ہے اُس چھوٹی صورت سے اگرچہ وہ مبصر سے چھوٹی ہو۔ لیکن یہ نسبت لگائی جاتی ہے کہ اگر صورت اتنی ہو تو اصل مقدار اس قدر ہوگی یہ باطل ہے۔ اس لئے کہ بڑی مقدار مشاہدہ سے ذہن میں جاتی ہے۔ نہ استدلال سے۔

بہت
انطباع

بعض نے تجویز کیا ہے کہ ایک ہی مادہ میں جیسے مادہ جلیدیہ جس کی یہاں بحث ہے) ایک مقدار چھوٹی ہو اور دوسری مقدار بڑی ہو کہ وہ مثال ہو اور شے کی (یعنی شبیہ ہو مبصر کی) خصم اُن کو الزام دیتا ہے کہ جو مقدار پہاڑ کی ہے اگر وہ منطبع ہو جلیدیہ میں تو بالفرض مجتمع (یا منضم) ہوں۔ بعض اجزاء اس امتداد کے دوسرے اجزاء کے ساتھ ایک ہی محل یعنی ایک ہی چیز میں جلیدیہ کے کیونکہ اگر ایسا ہو بھی تو مشاہدہ ترتیب کا باقی نہ رہے گا۔ (یعنی مقداریں طول اور عرض اور عمق کی جو ایک دوسرے کے ساتھ مرتب ہیں۔ کیونکہ پہاڑ کے امتداد منضم اور مجتمع ہوں چھوٹے چیز میں جلیدیہ کے) اور جب مجتمع نہ ہوئے اجزاء نے مفروضہ اس امتداد کے توان میں کاہر جز کسی اور چیز میں جلیدیہ کے ہو گا۔ پس اگر مقدار جلیدیہ کی پہاڑ کی صورت امتدادیہ کی مقدار کے ساتھ مساوی بھی ہو تو بھی پہاڑ کی عظمت کا مشاہدہ متصور نہیں ہوتا۔ (اور تالی باطل ہے کیونکہ ہم پہاڑ کی عظمت کو دیکھتے ہیں۔ اگر زائد ہو پہاڑ کی صورت امتدادیہ جلیدیہ کی مقدار سے اور تمام اجزاء جلیدیہ کام میں آچکے ہیں۔ تو پہاڑ کے اجزاء اور امتداد آنکھ کی حد کے باہر ہو گئے تو پہاڑ عیسائے ویسا دکھائی نہ دے گا۔ بلکہ وہی حصہ دکھائی دیکھا جو جلیدیہ میں منطبع ہو گیا ہے۔ اور وہ ایک حصہ پہاڑ کا ہے۔ پورا پہاڑ نہیں ہے۔ اور جو مقدار زائد ہو گا ہے آنکھ سے وہ کسی محل میں نہوگی اور یہ محال ہے جو شخص انصاف کرے گا اُس کو معلوم ہو جائے گا کہ شبہ کے انطباع میں کس قدر مصدبت ہے۔ یہ قاعدہ نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ ہمارے آئندہ بحث میں (عیسائے بحث انوار میں ظاہر ہو گا)۔

قاعدہ :- آئینہ میں جو صورت دکھائی دیتی ہے اُس کی حقیقت کے بیان میں آئینہ سے مراد ہے ہر شے چکنی صاف یہاں تک کہ پانی بلور جلیدیہ (یہ بھی مثل صاف پانی اور بلور کے ہوتی ہے) یہ صورتیں جو نظر آتی ہیں وہ شے مقابل کے اشباح اور مثل روحانی ہیں۔)۔

معلوم ہو کہ صورت آئینہ میں نہیں ہوتی ورنہ تمہارے مواضع نظر کے اختلاف سے تمہاری چیزوں کی رویت میں کوئی اختلاف نہوتا (اس لیے کہ جو ہریت (عرض) اجسام میں ہوتی ہے مثلاً سیاہی وغیرہ مقامات نظر کے بدلنے سے ان کی رویت

شیعہ بمعنی بیکہ
والکلبہ۔

صورت آئینہ
کی حقیقت۔

نہیں جانتی) اس لئے بھی کہ جب تمام انگلی رکھتے ہو تو نہ پر آئینہ کو چھو قی ہوئی تو انگلی اور
انگلی کی صورت میں تقریبی مطابقت ہوتی ہے اور شعاع چہرہ اس سے ایک ذراع
کے فاصلہ پر ہوتا ہے جس کو عمیق آئینہ کا ونا نہیں کرتا پس صورت آئینہ میں نہیں ہے
کیونکہ اگر صورت آئینہ میں ہوتی تو اس کی سطح کے اس میں ہوتی یہ کہ وہی صاف اور
(مستقل شدہ) ہے۔ اور ایسا نہیں ہے اور اس لئے کہ یہ آئینہ ہے۔ کیونکہ وہ اشفاق ہے
اس میں کوئی شے ظاہر نہیں ہوتی۔ اور اس صورت سے بینہ بینہ ہوتا ہے
مثال ہے اس قیاس پر کہ شعاع منکسر ہوتی ہے آئینہ سے تمھارے چہرے کی شکل
اور چہرے کی طرف جو دیکھ جا۔ خلافت جہت آئینہ کے جو لوگ اس کے قائل ہیں
وہ بعینہ صورت ہے وہاں اب شعاع میں۔ اور ہم باطل کر چکے شعاع کو۔ اور یہ وہ
تمھاری ذاتی صورت ہے جس کو تم کسی اور طریق سے دیکھتے ہو اس لئے کہ
انکسار و انطباع کے کیونکہ تم اپنے چہرے کی مثال کو اپنے چہرے سے جہت چہرہ
دیکھتے ہو یا وضع کیاں میریت جمیع اعضاء کے۔ اور اس لئے بھی کہ اس کا اثر
تمھارے چہرے کے رخ کے خلاف ہے۔ (اور تمھاری صورت ہوتی ہے کہ اس کی
شیخ اور مثال تو چھوٹی کیوں ہوتی اور اس کا رخ کیوں خلاف جہت میں ہوتا) اور اس
لئے بھی کہ اگر انکسار شعاع سے ہوتا تو جو کہ منکسر ہوتا چھوٹے آئینہ سے اور متصل
ہوتا پورے چہرہ سے تو دیکھا جاتا چہرہ اپنی مقدار کے برابر نہ چھوٹا اور اگر متصل
ہوتا ایک حصہ سے چہرہ کے یا کسی عضو کے تو پورا چہرہ اور پورا عضو نہ دکھائی دیتا
(بلکہ یہی حصہ دکھائی دیتا) اور نہ ممکن ہوتا کہ دیکھنے والا دیکھے اپنی انگلی کو اور اس کی
صورت کہ کیونکہ شعاع بعد جب متصل ہوتی انگلی سے اور مل جاتی اس شعاع کے ساتھ
پس آئینہ سے منکسر ہوتی ہے خواہ اتحاد سے خواہ امتزاج سے خواہ اتصال سے
پس اس سے بھی کہ انگلی ایک بار۔ کیونکہ ایک ہی شعاع ہے اور صورت نہ دکھائی
دیتا۔ اور یہ نہیں ہے بلکہ ہم انگلی اور سوا۔ نہ کو ایک ساتھ دیکھتے ہیں۔ اور اگر
شعاع میں شے نہ ہو تو یہاں تو یہاں ہوتا ہے۔ چہاں وہ محال ہے یا ایک ان میں سے
انکسار جہت کے لئے مفروضہ ہوتا تو یہ ایک شعاع ہے چہرہ صورت کا انظر اور دونوں شعاعوں کے
چوں کہ صورت نظر آتی اور اس سے یہ لازم آتا ہے جو شے مرئی مشاہدہ کی گئی ہے وہ ایک ہی صورت

دیں گے

ہوئے کہ دو صبریں یا اول بدل کے آئیں۔ اور اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ساتھ نہ
 دیکھی جائیں۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تم اُن کو ایک ساتھ نہ دیکھو اگر یہ
 چیز دیکھی جاتی ہے وہ ہیشہ ایک ہی ہوتی ہے۔ اگر کہا جائے جائز ہے کہ تراکم
 (ایک پر دوسری) دونوں کا ہو تو ہم جواب دیں گے کہ تراکم سے شے کا کم و زیادہ
 ہونا ضروری ہے۔ نہ کہ آمد و نہیں توجہ ہم کسی شے کو ایک آنکھ سے دیکھتے ہیں
 دوسری آنکھ اُسی شے پر کھلتے تو ہم کو دو چیزیں دکھائی دیتیں۔ جب ایسا ہے تو
 بھی نہیں ملے۔ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ انگلی دکھائی دیتی ہے کیفیت اور
 سے جو معمول ہوتی ہے۔ اور اُس کی شبیہ دکھائی دیتی ہے اُس البصار سے جو معمول
 البصار کی فراموش ہے۔ اور اس سے بھی کہ جو شخص مثال ستارے کی پانی میں دیکھتے
 ہیں کہ شمع یا یعنی شعاع منعکس کی ستارے تک دفعتاً واقع ہوگی۔ کیونکہ پانی کی
 رویت اور ستارے کی مثال دفعتاً دکھائی دیتی ہے (تو حرکت شعاع کی پانی سے
 فکاک ثوابت تک دفعتاً واقع ہوتی ہے کوئی وقت اُس کے لئے درکار نہیں ہے۔ اور
 یہ حال ہے) جب ثابت ہوا کہ صورت آئینہ میں ہے (نکسی اور جسم میں ہے نسبت
 جلدیہ کی بصرات سے وہی ہے جو نسبت آئینہ کو ہے) یعنی ظاہری صورت کے
 لئے کیونکہ جلدیہ بھی آئینہ ہے نفس کے لئے جس میں صورت اشیاء کی دیکھتا ہے
 جو چیزیں جلدیہ کی مثال ہوتی ہیں۔ تو حال اُس صورت کا جو جلدیہ میں دکھائی دیتی ہے
 مثل آئینہ کی صورت کے ہے۔ (یعنی صورت آئینہ کی آئینہ میں نہیں ہے ہی طرح
 صورت جلدیہ کی بھی جلدیہ میں نہیں ہے۔ بلکہ وہ صورت مقابلہ کے وقت
 حادث ہوتی ہے اُس وقت واقع ہوتا ہے نفس میں اشراق حضوری اس شے کا
 جو روشن ہو گئی ہے اگر وہ خارج میں ہستی رکھتی ہے اور تم اُس کو دیکھتے ہو۔ اور اگر
 پیکر محض ہو جیسے آئینہ کی صورتیں تو ایک اور منظر (جائے ظہور) کی ضرورت ہوتی ہے۔
 اور وہ آئینہ ہے۔ جب جلدیہ آئینہ کے سامنے ہوتی ہے جس میں صورت اشیاء کی
 ظاہر ہوئی ہے۔ اس حال میں نفس میں اشراق حضوری ہوتا ہے۔ اور یہ تیز یہی بواسطہ

آئینہ جلیدیہ کے اور آئینہ خارجیہ کے دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن جب شریطیں موجود ہوں اور جو امور مانع ہوں وہ دور ہو جائیں۔ یہ عالم حس کا وقوع ہے مگر خواب کے عالم میں اور اُس عالم میں جو دور مہمان خواب اور بیماری کے ہے اُس کا حکم دوسرا ہے جو عالم حس سے جدا گانہ ہے جس کو تم بحث انوار میں معلوم کرو گے انشاء اللہ العزیز۔ جب مصنف نے اشارہ کر دیا کہ سموتیں اشیاء کی اور ان کے پیکر جلیدیہ میں نہیں ہوتے تو اب ایک ایسی مثال بیان کرتے ہیں جس سے ثابت ہو جائے کہ انطباع اشیاء کا جلیدیہ میں محال ہے۔ جب آنکھ سے ہم نے احساس کیا اجسام کا جو ایک ہی سمت میں ہیں اور اُن میں دور دراز مسافتیں ہیں اور غدا اور اُن کی بہت بڑی ہے جیسے اونچے اونچے پہاڑ جو ایک دوسرے کے پیچھے ہوں تو ضرور ہے کہ ارتسام اُن کی صورتوں کا اور درمیانی مسافتوں کا ایک ہی سمت میں جلیدیہ میں واقع ہو کیونکہ وہ فاکر سکتی ہے جلیدیہ اور اُس کی پیمائش اُس ارتسام کے لئے بعیرت کماراز اور آئینہ اور خنیل کی سموتوں کا بیان اُس کے بدن آئے گا۔ یہاں اس کے ذکر سے ہماری یہ غرض تھی کہ جو کچھ ہم بیان کرنا چاہتے ہیں اُس کے لئے راستہ آسان کر دیا جائے۔ (ان امور کا بیان قسم انوار میں ہو گا)۔ پڑ

مسبغات

حکومت :- (مسبغات کے بیان میں) اور وہ آوازیں اور حرور ہیں۔ مثالی کہتے ہیں کہ سماعت کا سبب جسم سیال کا متوجہ ہے جیسے پانی اور ہوا۔ جس طرح پانی میں پتھر کے پھینکنے سے متوجہ پیدا ہوتا ہے اور دائرے بنتے ہیں۔ اور متوجہ کے دو سبب ہیں قریح یا قلع۔ اس سے جو ہوا قریب ہے اُس میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ اسی کیفیت کے ساتھ صماخ (پر دہ گوش) تک پہنچتی ہے یہاں ایک جھل سے ٹکراتی ہے جو ایک مجون جسم پر منڈھی ہوئی ہے (جیسے طبل یا تاشہ) اس سے

۱۵۔ قریح ایک سخت جسم کا دوسرے جسم سے زور سے ٹکرا کر کھانا۔ ۱۲۔

۱۶۔ قلع ایک جسم سخت کا دوسرے سے جن میں شدت سے انفصال ہو اُس کو زور سے جدا کرنا۔ سخت جسم کا زور سے ٹکرا کر کھانا اس طرح جیسے روئی کے گالوں پر نرمی سے ہاتھ ماریں۔ اس سے کوئی آواز نہ پیدا ہوگی۔ ۱۲۔

اُس ہوا میں جو اُس عضو مجوف میں بھری ہوئی ہے۔ وہی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو خارجی ہوائے متوج کو حاصل ہے۔ اور اس توج سے اُس عصب میں جو صلخ کے سطح باطن میں پھیلا ہوا ہے احساس آواز اور حروف کا ہوتا ہے۔

خوش آوازی اور بد آوازی کا تعلق تناسب اجزاء صوت سے ہے۔ اور یہ معقول ہے۔ محسوس۔ اگر ہوائے متکثیف صاخ تک نہ پہنچے تو سماعت ممکن نہیں ہے۔ اور یہ اس طرح معلوم ہوا کہ ایک شخص دور لکڑی پر لکھاڑی مار رہا ہے ہم یہ دیکھتے ہیں مگر اُس کے ساتھ ہی آواز نہیں سنتے تھوڑی دیر میں آواز محسوس ہوتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہوائے متکثیف کا کان تک پہنچنا ضروری ہے۔ یہ خلاصہ مشائیہ کے مذہب کا ہے۔

اور اس میں یہ شک کیا گیا ہے کہ ہم وہ آواز بھی سنتے ہیں جس کے مخرج اور ہمارے کان کے درمیان دیوار حامل ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو ہوا حامل آواز ہے وہ دیوار کے مسامات سے نکل آئی۔ اور کیفیت حروف کی بھی اس خروج میں بعینہ باقی رہی۔ کیونکہ ہوائے حامل کا ہر جز اُس کیفیت کا حامل ہے۔ اس صورت میں ایک ہی آواز بار بار سنائی دیگی۔ یا بے شمار مرتبہ۔ (بقدر اجزائے ہوا کے جو بے شمار ہیں) اور اگر مجموع ہوا حامل ہے تو ایک آواز تو ایک ہی شخص ایک بار سن سکتا ہے۔ اور جس دیوار میں مسام ہی نہوں اُن میں سے آواز ہرگز نہ سنائی دے گی۔

تشکل ہوا کا مقاطع حروف سے باطل ہے۔ کیونکہ ہوا شکل کی حفاظت نہیں کر سکتی اس لئے کہ ہوا سریع الاتیام ہے۔ (یعنی اگر اس میں اس شکل سے انفصال واقع ہو تو بہ سبب اُس کی سیالیت اور رقت اور لطافت کے وہ تشکل فوراً فنا ہو جائے گا۔ اور منفصل مقامات میں ہوا پھر بھر جائیگی) کان کے پاس ہوا کی پرگندگی اور پریشانی سے نہیں چاہئے کہ کوئی آواز یا حرف سنے جائیں۔ کیونکہ ہوا کی پریشانی سے موجات بدل جائیں گے۔ (تالی باطل ہے کیونکہ ہم باوجود شدت ہوا بات سنتے اور سمجھتے ہیں)۔

یہ بہانہ کہ ہوا خود پکھاڑ دیتی ہے ہوا کو باطل ہے۔ اس لئے کہ کان کے

یاس جو ہوا ہے وہ سب کی سب پریشان ہو گئی تو تصور ہی سی ہوا میں قوت لغو و
 اختیار کی اور ہوا باقی نہیں رہ سکتی۔ اور قلع اور قلع بالفضل آواز کی حقیقت
 میں داخل نہیں ہیں۔ کیونکہ آواز اُن کے ہو جانے کے بعد باقی رہتی ہے۔ اس لئے
 کہ دور سے لکھاڑی کا لکھنا چوب وغیرہ پر دیکھا جاتا ہے۔ اور آواز اُس کے بعد
 سموع ہوتی ہے۔ اگر قلع اور قلع بتقدت آواز میں داخل ہوتے تو آواز کا تعقل
 بغیر اُن کے تعقل کے نہ ہو سکتا۔

آواز کی تین
 ممکن نہیں ہے

آواز کی تعریف کسی چیز سے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ آواز کا تصور برہمی ہے۔
 ایسے شخص کے لئے جو ماسہ سماعت رکھتا ہے۔ اور جو حاسہ سماعت نہیں رکھتا
 اُس کے لئے آواز کا تصور ممتنع ہے۔

محموسات کے مسائل کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہ بت کہ تعلیمات
 سے معلومات پر تمام ہوں جن میں حاجت تعریف کی نہ ہو۔ جنس تو یہ سلسلہ منتہی ہو گا
 جب کہ سلسلہ تعلیمات کا انتہی ہو جائے۔ اور کوئی شے محسوسات سے زیادہ اعلیٰ
 نہیں ہے جس پر نہ تھا ہو۔ کیونکہ ہمارے سب علم محسوسات سے متعارف ہوئے ہیں۔
 اس محسوسات فطری ہیں۔ اُن کی کوئی تعریف نہیں ہے۔ یہ کہ ہمارے جمیع علوم متعارف
 ہیں محسوسات جزئیہ سے یعنی علومات مذوقات مشمومات بہرہات محسوسات
 سے۔ کیونکہ انسان ابتداءً عال میں علوم سے خالی ہوتا ہے۔ لیکن بذریعہ احساس
 کے جزئیات مذکورہ کا علم حاصل کرتا ہے۔ اور اُس کو جو امور مشترک ہیں اُن
 سے آگاہی ہوتی ہے۔ اور اُن امور سے بھی جس سے ایک محسوس دوسری
 محسوس سے اختلاف رکھتا ہے اس کے واسطے سے اُس کو عام طور حاصل
 ہوتے ہیں اور وہ تصورات اور تصدیقات میں تم نہیں دیکھتے کہ وہ موجودات
 سے امور مشترک کو اخذ کر کے اُس کو جنس کہتا ہے۔ اور جو چیز متمیز ہوتی ہے اُس کو فصل
 کہتا ہے۔ اور جنس اور فصل سے جو مرکب ہوتا ہے اُس کو نوع کہتا ہے۔ اور مشترک
 صرفی کو جنس عام کہتا ہے۔ اور متمیز عرضی کو خاصہ کہتا ہے۔ اور اس طرح جمیع علوم فطریہ
 محسوسات فطریہ سے جو ضروری (بدیہی) اور تعریف سے مستغنی میں حاصل کر لیتا ہے۔
 لہ۔ صاحب تعلیمات فرماتے ہیں مجاہد ہے شیخ قدس سرہ سے کہ انہوں نے ان محسوسات

لیکن وجود کے مثل جو چیزیں تعریف سے مستغنی ہیں اُن میں محسوسات سے زیادہ غلبہ ہوا ہے۔ اور محسوسات میں محسوس ہونے کی حیثیت سے اختلاف نہیں ہے۔ یہ کہ وہ سیماں ہے یا آزاد ہے۔ یا بوجہ اگرچہ تفاوت اور بہتوں سے واقع ہوتا ہے۔ کہ وہ بسیط ہے۔ مرکب ہے اور اگر مرکب ہے تو کیا اُس میں دو جعل ہونے ہیں ایک جعل اجناس کے لئے اور دوسرا جعل فصول کے لئے۔ یا ایک ہی جعل ہے وغیرہ جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔) ۱

تمام محسوسات اور مشاہدات کے بساط میں کوئی جز نہیں ہے اور کوئی شے اُن سے ظاہر تر نہیں ہے۔ اور انھیں بساط سے اُن کے مرکبات کی پہچان ہوتی ہے۔ حقیقت صوت کی تعریف ایسے شخص سے جو سماعت کا حاسہ نہ رکھتا ہو نہیں ہو سکتی۔ ایسی ہی روشنی جس کو حاسہ بصر نہ ہو کیونکہ جس چیز سے تعریف کی جائے حقیقت اُن کی حاصل نہیں ہو سکتی اسی طرح (مزدوں کو نہیں سمجھ سکتا ہے جو ذوق نہیں رکھتا اور نہ بودن کو جس کو حاسہ شمع نہ ہو۔ اور نہ کیفیات اربعہ کو اور دوسرے محسوسات کو جو لمس نہ رکھتا ہو۔ اور یہ بالکل ظاہر ہے۔) اور محسوسات سے کوئی حاسہ ایسا نہیں ہے جس سے دوسرے حاسہ کے محسوس کی تعریف ہو سکے اُس کے خصوصیات کی حیثیت سے اور جو شخص حاسہ سمع و بصر رکھتا ہے وہ مستغنی ہے تعریف سے صوت اور ضرور کی۔ علیٰ ہذا القیاس (جو سب نواس رکھتا ہے وہ سب محسوسات کی تعریف سے مستغنی ہے اور جو بعض حاسہ رکھتا ہے وہ بعض محسوسات کی تعریف سے مستغنی ہے۔) مگر صوت اور بسیط ہے اُس کی صورت عقلاً نہیں مثل اُس کی صورت حسی کے ہے۔ نہ اس کے سوا۔ اور حقیقت اس کی یہ ہے کہ وہ صوت ہے فقط کیونکہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ میں اکثر تقسیم واقع کی ہے اور کہا ہے کہ کیفیات یا نفسانی ہیں یا استعدادی یا مختص ہیں کیفیات سے یا محسوسات سے اور محسوس یا حس ظاہر سے یا حس باطن سے اور محسوس حس ظاہر سے یا بصرات ہیں یا غیر بصرات یا بالذات ہیں یا بالعرض اور مبصر بالذات یا ضوئہ یا لون ہے اور لون یا سواد ہے یا بیاض ہے یا سوا اُن کے۔ علیٰ ہذا تقسیم نہیں ہے مگر نیم کرنا کسی قیود کا منہم خارج کے ساتھ تاکہ قسم حاصل ہو۔ اور یہ مبنی تعریف ہے۔ پھر یہ حکم کیوں کیا کہ محسوسات کی تعریف ہی نہیں ہے۔ ۱۲

اُس میں ترکیب نہیں ہے کہ کہا جائے حقیقت اُس کی ایسی اور ایسی ہے (لیکن اُس کے سبب میں کلام کزایہ دوسری بات ہے کہ وہ قلع کے سبب سے ہے یا قرع کے سبب سے اور یہ کہ ہوا اُس کی شرط ہے) اگر یہ ہوا اس راہ سے شرط نہیں کہ اُس میں مقاطع (الفاظ) کے حاصل ہوتے ہیں۔ بلکہ دوسرے طریق سے شرط ہے۔ (جس کی تحقیق قسم انوار میں عنقریب بیان ہوگی)۔

فصل: جو چیز واحد ہے۔ من جمیع الوجوہ کسی وجہ سے منقسم نہیں ہو سکتی نہ اجزاء کیلئے اُس کی تقسیم ممکن ہے۔ نہ اجزاء وحدۃ میں اور نہ انقسام علی قلعہ۔ اُس کے جزئیات میں (جیسے واجب لذاتہ جس میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہو سکتی)۔

واحد من وجہ۔ وہ جس کی اس وجہ سے تقسیم نہیں ہو سکتی جس وجہ سے وہ واحد ہے اگرچہ او روجوہ سے ہو سکتی ہے۔ (مثلاً نفس انسانی واحد من وجہ ہے اجزاء کیلئے اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی لیکن اجزاء وحدۃ سے ہو سکتی ہے۔ اور جزئیات میں عقل قبول نہیں کرتی قیمت کیلئے نہ انقسام کلی کا جزئیات میں۔ اس لئے کہ منحصر ہے نوع کل عقل کی اُس کے شخص میں۔ اگرچہ اجزاء وحدۃ میں تقسیم ہو سکتی ہے اس لئے کہ وہ جنس اور فصل سے مرکب ہے ذہن ہیں۔ اگرچہ خارج میں بسیط ہے جیسے فلک اور کوکب واحدیں۔ ان کی تقسیم کلی سے جزئیات میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انحصار ہر ایک کی نوع کا شخص واحد میں ہے۔ اگرچہ تقسیم کلی اور وحدۃ ہو سکتی ہے جیسے خط ادب خط اور جسم کیونکہ یہ واحد ہیں۔ از روئے اتصال اور بالفعل منقسم نہیں ہیں۔ اگرچہ بالقوہ منقسم ہیں۔ جیسے کرسی۔ کیونکہ یہ واحد ہے از روئے اجتماع۔ اور ہر واحد بالاتصال اور بالاتحاد اگر حاصل ہو ہر چیز جو اس کے لئے ممکن ہے تو وہ واحد بالتمام ہے۔ اور واحد بالتمام یا وضعی ہوتا ہے۔ جیسے ایک درہم یا واحد صناعتی جیسے گھریا۔ واحد طبعی جیسے ایک انسان۔ اور اگر سب حاصل نہ ہو جو اُس کے لئے ممکن ہے تو وہ واحد ناقص ہے۔ یعنی وحدت اُس کی ناقص ہے۔ تو وہ کثیر ہوا۔ یہ سب اقسام جو بیان ہوئے

۱۔ اجزاء کیلئے۔ یعنی مقدار و عدد و غیرہ بالصفات و ثلث و غیرہ۔ ۱۲۔

۲۔ اجزاء وحدۃ جنس و نسل۔ ۱۲۔

۳۔ جیسے جنس حیوان انسان و فرس و غیرہ میں یا نوع انسان زید و عمرو و بکر میں۔ ۱۲۔

واحد حقیقی کے اقسام ہیں۔ یعنی ایسا واحد جس میں بالفعل کثرت نہیں ہے۔ لیکن واحد غیر حقیقی یعنی مجازی وہ یہ ہے کہ دو چیزیں ایک شے میں شریک ہوں۔ اگر اتحاد جنس میں ہو تو مجانسیت کہتے ہیں۔ اور نوع میں ہو تو مائلت کہتے ہیں۔ اور کیفیت میں ہو تو مشابہت کہتے ہیں۔ اور کم میں ہو تو مساوات کہتے ہیں اور خاصہ میں ہو تو مشاکلت کہتے ہیں۔ وضع میں ہو تو مطابقت اور نسبت میں مناسبت جیسے کہتے ہیں نسبت نفس کی طرف بدن کے ایسی ہے جیسے نسبت بادشاہ کی طرف شہر (ملک) کے کی مخفی نہیں ہے کہ شے کثیر اگر کسی جہت سے واحد ہو تو اُس کی وحدت کی بہت کثرت کی جہت سے جدا ہوتی ہے۔ کیونکہ واحد کا کثیر ہونا محال ہے ایک ہی جہت سے۔ پو

وحدت کی جہت یا مقوم (ماہیت) ہوتی ہے یا عارض ہوتی ہے اگر مقوم ہو۔ اور جواب میں ماحول کے کہی جائے تو وہ واحد بالجنس ہے۔ اگر چہ کہا جائے اُن چیزوں پر جن کی حقیقتیں مختلف ہوں (جیسے فرس اور انسان) اور اگر ایسی چیزوں پر مقول ہو جن کی حقیقتیں متفق ہیں تو وہ وحدت نوعی ہے۔ اور اگر جواب میں اتنی شے ہو (وہ کیا چیز ہے) کے مقول ہو تو وحدت بالفعل ہے۔ اور اگر عارض ہو تو وہ واحد بالموضوع ہے۔ جیسے کاتب اور ضاحک انسان پر کیونکہ جہت وحدت کہ وہ دونوں انسان پر محمول ہوتے ہیں عارض ہے۔ دونوں کو اُن کی حقیقت سے خارج یا وحدت بالمحمول ہو۔ جیسے روئی اور برف (دونوں کا محمول سفید ہے) اور اگر نہ عارض ہو نہ مقوم جیسے نفس اور بادشاہ میں یہ وحدت اعتباری ہے۔ (باعتبار تہ سیر و تصرف لے)

پس اس کو اس طرح یاد رکھو جو میں نے کہا ہے۔ اور تجویزات کو ترک کر دو۔ جیسے ہمارا یہ قول کہ زید و عمر و ایک ہیں یعنی انسانیت میں اُس کے معنی یہ ہیں کہ اُن کی ایک صورت عقل میں ہے۔ جس کی طرف دونوں کی نسبت برابر ہے۔ اسی طرح

۱۔ تجویزات یعنی مجازی یعنی مثلاً بہاد آدمی کو شہر بہا۔ فلسفہ میں حقیقی معنی سے کام چلتا

اور جو اس کے علاوہ ہیں۔ (یعنی غیر تجوزات جیسے ہمارا قول زید اور عمرو واحد فی النوع ہیں۔ انسان فرس واحد بالجنس میں) اور یہ وہ امور ہیں جن کے بیان کا ہم نے ارادہ کیا تھا۔ اس طرح قسم اول تمام ہوئی۔ اور نور الانوار کو چار لائقنا ہی مزاوار ہے۔

دوسری قسم انوار الہی کے بیان میں

نور الانوار واجب لذات اور مبادی وجود (مبدراول سے ہیو الی تک جو استغنی کے نزدیک جسم مطلق ہے) اور اس کی ترتیب۔ اور اس قسم میں پانچ مقالے ہیں۔ (اس قسم میں جمیع انوار الہیہ سے بحث کی گئی ہے۔ خواہ ذاتی ہوں یعنی انوار قائم بذات، خود جن کو انوار مجرد کہتے ہیں۔ جیسے عقول اور نفوس خواہ عرضی ہوں یعنی خود قائم بذات خود نہیں ہیں۔ بلکہ محتاج محل کے ہیں جن کے ساتھ قائم ہوں۔ خواہ ان کے محل انوار مجرد ہوں۔ خواہ اجسام تیرہ۔ اور ایسے نور کو حیثیت اور نور عارض کہتے ہیں)۔

مقالہ پہلا: نور اور اس کی حقیقت اور نور الانوار اور جو اس سے صادر ہوا پہلے۔ اور اس مقالہ میں فصلیں اور ضابطے ہیں۔

فصل: (اس بیان میں کہ نور جس پر بنائے کلام ہے اس قسم میں اس کا تصور بدیہی ہے۔ کسب تعریف کا محتاج نہیں کیونکہ وہ سب سے زیادہ تعریف سے مستغنی ہے۔)

جو شے وجود میں ایسی ہے جو تعریف اور شرح کی محتاج نہیں ہے۔ وہ ظاہر ہے (یعنی بذات خود جلی اور دوسرے اشیاء کی ظاہر کرنے والی) اور کوئی شے وجود میں نور سے ظاہر تر نہیں ہے۔ پس کوئی شے اس سے زیادہ تعریف سے مستغنی نہیں ہے۔ لہذا نور اور ظہور اور اس کا زیادہ ہونا ایک ہی ہے۔ اور ظہور یا جوہری ذاتین قائم بذات خود ہیں جیسے عقول اور نفوس یا نورانی ہئیتیں ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہیں۔ خواہ وہ روحانی ہوں خواہ جسمانی۔ اور وجود کی نسبت عدم سے ایسی ہی ہے جیسے ظہور کو نسبت ہے خفا سے اور نور کو ظلمت سے۔ تو موجودات

انوار الہیہ

اس نہایت سے کہ وہ عدم سے نکلے وجود میں ایسے ہی ہیں جیسے خفا سے نکلے ظہور میں یا ظلمت سے نور میں۔ پس وجود اس اعتبار سے بالکل نور ہے۔

فصل۔ تعریف میں غنی کی (اس تعریف کے پہلے لاسنے کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ نور کی تقسیم کرنی ہے۔ غنی اور فقیر میں) غنی وہ ہے جس کی ذات اور اس کا کوئی کمال غیر پر موقوف نہیں ہے۔ اور فقیر وہ ہے جس کی ذات یا کمال غیر پر موقوف ہے۔ معلوم ہو کہ شے کی صفتیں تقسیم ہوتی ہیں ان صفتوں میں جو اس شے کی ذات میں ہیں۔ اور ان صفتوں میں جو بسبب غیر کے اس میں ہیں۔ اور پہلی منقسم ہوتی ہے اجزائے عناصر ہوں اس شے کو غیر کی نسبت سے۔ اور وہ ہدایات ممکنہ میں جو ممکن ہیں شے کی ذات میں بیسے شکل اور جو عناصر ہوں شے کو غیر کی نسبت سے اور وہ ہدایات کمالہ اضافیہ ہیں۔ اور جو کمالات اس شے کو فی نفسہ حاصل ہیں۔ (مبادی ان اضافات کے جو غیر کی نسبت سے ہیں مثل علم و قدرت کے دوسرے اضافات محض بیسے مبدائیت اور خالقیت۔

غنی مطلق

غنی مطلق وہ ہے جو غنی ہو کل وجوہ سے۔ نہ وہ جو کہ غنی ہو بعض وجوہ سے اور بعض وجوہ سے۔ نہ جو جو موقوف ہو غیر پر تین شیئوں میں (۱) اس کی ذات (۲) ہدایات ممکنہ جو ممکن ہوں اس کی ذات میں۔ اور (۳) ہدایات کمالہ جو اس کو فی نفسہ حاصل ہیں۔ یہ مبادی ان اضافاتوں کے ہیں جو اس کو غیر سے ہیں اس کو اضافات محض سے کوئی کمال نہیں حاصل ہوتا غیر کے ساتھ تعلق ہونے سے کیونکہ اس غیر کے تغیر سے کوئی تغیر اس کی ذات میں نہیں ہوتا۔ اولاً اس لئے کہ اگر یہ باقی نہ رہے اور اضافات مبدائیت کی باطل ہو جائے اس سے کوئی تغیر مبدا کی ذات میں نہیں لازم ہوتا۔ جیسے کوئی تمھارے دہنی طرف سے اٹھ کے بائیں طرف بیٹھ جائے تو اس سے تمھاری ذات میں کوئی تغیر نہ ہو گا۔ ثانیاً راز اس کا یہ ہے کہ اس کا علم حضوری اشراقی ہے۔ نہ یہ کہ اس کی ذات میں کوئی صورت حاصل ہوتی ہے کہ اس صورت میں ذمی صورت کے تغیر سے تغیر ہو۔ فقیر وہ ہے جو تین شیئوں سے کسی میں دوسرے پر موقوف ہو۔ یعنی ذات یا بہت ممکنہ یا ہدایات کمالہ میں۔

حاصل غنی کا راجع ہے وجوب وجود کی طرف۔ اور حاصل فقر کا راجع ہے

امکان وجود کی طرف - پڑ

فصل

:- اس بیان میں کہ شے یا نور ہے یا ظلمت اور ہر ایک ان میں سے یا جو ہر شے یا عرض - اور یہ کہ نور جو عارض ہے جسم کو اس کی علت امر خارجی ہے اس کی ذات سے اور اس کی ہئیت مظلمہ سے - شے تقسیم ہوتی ہے نور و ضور میں جو اس کی ذات کی حقیقت میں ہو - اور وہ نور اور ضور جو اس کی حقیقت ذات میں نہ ہو - اور نور اور ضور سے یہاں ایک ہی چیز مراد ہے - میں اس سے وہ نور نہیں مراد لیتا جو کہ مجازاً مثل اس نور کے ہے جو عقل کے نزدیک واضح ہے - اگرچہ حاصل اس کا جو عقل کے نزدیک واضح ہے بالآخر اسی نور کی طرف ہے - کیونکہ نور ظہور ہے اور عقل کے نزدیک واضح جب اس پر ظاہر ہے تو یہی نور ہے - نور کی تقسیم اس نور میں جو غیر کی ہئیت ہو وہ نور عارض ہے - اور اس نور میں جو غیر کی ہئیت نہ ہو اور وہ نور مجرد اور نور محض ہے - اور جو نور حقیقت نفس میں نہ ہو وہ منقسم ہوتا ہے اس طرح کہ جو مستغنی ہے محل سے اور وہ جو ہر تار ایک ہے - یعنی جو ہر جسمانی جو بذات تار ایک ہے اس میں نور نہیں ہے - کیونکہ اس کی نوریت ذاتی نہیں ہے - ورنہ جب جسم ایک سے ہوتے - بلکہ اس کی نوریت غیر سے ہے کہ ایک ہئیت نوری اس کو غیر سے حاصل ہے - وہ جس کی ہئیت غیر کے لئے ہے - (یعنی وہ جو محل سے مستغنی نہیں ہے اس کی ہئیت غیر کے لئے ہے) - اور وہ ہئیت ظلمانی ہے (اور وہ مقولات تسویر ضیہ میں سوائے نور عارض کے) - برزخ وہ شے ہے جو دو چیزوں میں شامل ہو - اور اجسام کثیفہ حائل ہیں - اس لئے جسم کو برزخ کہا - برزخ جسم ہے - اور اس کا رسم اس طرح ہے کہ وہ ایک جو ہر ہے - جو کہ اشارہ حسی سے مقصود ہوتا ہے - (کہ وہ یہاں ہے اور وہاں ہے) - اور برزخ کے بارے میں یہ مشاہدہ ہوا ہے کہ جب نور اس سے داخل ہو گیا تو تار ایک باقی رہ گیا - (جیسے وہ اجسام جو سورج سے نور لیتے ہیں یا ستارے آفتاب کے نزدیک بود یا جب کوئی چیز حائل ہو جاتی ہے) ظلمت سے عدم نور مراد ہے - اس کے سوا کچھ نہیں ہے جو سکائے اندر یہ کی رائے ہے - اور یہ ان اعدام سے نہیں ہے جس میں امکان شرط ہو

شے کی تقسیم
نور و ظلمت میں

۱۲ - یعنی نور و ظلمت میں عدم و ملکہ کا تقابل نہیں ہے بلکہ تنافی محض ہے -

(جو کہ مشائین کی رائے ہے) کیونکہ اگر فرض کریں عالم کو خلا یا کوئی ایسا فلک جس میں نور نہیں ہے (مثلاً فلک غیر کوکب) تو وہ تاریک ہو گا۔ اور لازم اُس کی تاریکی کا نقص ہے۔ مع عدم امکان نور اُس عالم یا فلک میں (کیونکہ خلا عدمی ہے اور فلک شفاف ہے)۔ پس ثابت ہو گیا کہ ہر چیز غیر نور و نورانی تاریک ہے۔ (جو رائے اقد میں کی ہے حکماء متالہین سے) اور برزخ سے۔ جب نور نفی کیا گیا تو اس کو اپنی تاریکی کے لئے اور کسی شے کی احتیاج نہیں ہے۔ پس یہ برزخ جو ہر غاسقہ یعنی بذات خود تاریک ہیں۔ اور اسی طرح وہ جن سے نور کا زوال نہیں ہوتا۔ جیسے آفتاب وغیرہ اور کوکب سوائے قمر کے۔ اور یہ برزخ جن سے نور کا زوال نہیں ہوتا اور وہ جن سے نور کا زوال ہوتا ہے برزخیت میں شریک ہیں۔ اور جس امر سے غیر زائل انوار زائل النور میں فرق ہے۔ یعنی نور کا دائمی ہونا یا زائد ہے برزخیت پر۔ یہ نور عارض ہے (کیونکہ اس کو احتیاج حاصل کی ہے۔ جس پر یہ نور قائم ہو)۔ اور عامل اس نور کا وہ ہر تاریک ہے۔ پس ہر برزخ (خواہ اُس کو لازم ہو خواہ نہ ہو) جو ہر تاریک ہے اور جو نور اُس کو عارض ہے۔ جو کہ محسوس ہوتا ہے بذات خود غنی نہیں ہے۔ ورنہ اُس کو احتیاج غاسق کی نہوتی۔ پس جب اُس کے ساتھ قائم ہوا تو وہ محتاج نہ بن سکتا ہے۔ کیونکہ جو چیز غیر کی محتاج ہے (مکن ہے) اور وجود اس نور عارض کا جو ہر تاریک کے (ذاتیات سے) نہیں ہے۔ ورنہ اُس کو لازم ہوتا اور اُس کے ساتھ رہتا۔ یکس طرح ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی شے اپنی ذات سے اشرف کی موجب نہیں ہوتی۔ (اس لئے کہ عقل کو اپنی ذاتی ہے کہ علت کا جو ہر اشرف ہے معلول کے جوہر سے۔ حالانکہ نور اشرف ہے جو ہر تاریک سے) پس تمام جو ہر تاریک کو اُن کے انوار کی عطا کرنے والی ان کی تاریک باتین نہیں ہیں۔ اور ہم کو مختصر یہ معلوم ہو گا کہ اکثر تاریک باتیں۔ (وہ جسمانیہ ہیں لامحالی) معلول ہیں نور کی اگرچہ نور عارض ہو۔ تو کیوں کریں کہ یہ باتیں جسمانیہ ظلمات ہوں نور کی۔

اور بھی اس لئے کہ جسمانی باتیں خفی ہیں بذات خود وہ کیوں کریں موجب

ہو سکتی ہیں تو اس چیز کی جو ان سے غنی تر نہ ہو یا مثل اس کے ہو کہ کیونکہ علت افضل ہوتی ہے معلولات سے پس سزا و درستہ کہ برزخ کو انوار کا عطا کرنے والا غیر برزخ (غیر جسم) ہو جو ہر تاریک ہو۔ ورنہ دھن و تاریک برزخ یا جو ہر تاریک اس جسم پر اسام پر پس معطل انوار کوئی اور ہے جو غایت سے اجسام سے اور ہیئات تاریک سے (شأن فرماتے ہیں کہ معنی انوار جو ہر علیہ میں جن کا بیان آئندہ ہو گا)۔ پو

فصل : جسم اور ہیئات نوریہ اور ظلمانیہ اپنی ہستی میں نور مجرد کے محتاج ہیں۔ امور ظلمانیہ غواست برزخیہ (یعنی اجسام تاریک) کے لئے ہیں۔ یعنی ہیئات اور عوارض مثلاً شکلیں وغیرہ (یعنی رنگ اور مزہ اور بو وغیرہ) اور خصوصیات مقدار کے۔ اگرچہ مقدار زائد نہیں ہے۔ جسم پر جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ لیکن مقدار کی خصوصیت اور منقطع اور حد ہوتی ہے جس سے ایک مقدار دوسری مقدار سے منفرد ہوتی ہے پس یہ چیزیں جن سے برزخوں میں اختلاف ہے برزخوں کے ذاتیات سے نہیں ہیں ورنہ سب میں شریک ہوتیں۔ اور نہ مقدار کی حدیں ذاتی ہیں۔ ورنہ سب اجسام برابر ہوتے۔ پس یہ امور غیر برزخ سے ہیں۔ کیونکہ اگر شکل وغیرہ ہیئات ظلمانیہ بذات خود غنی ہوتیں تو ان کا وجود اس برزخ پر موقوف نہ ہوتا جو کہ ان کا محل ہے۔ اور اگر حقیقت برزخیہ بذات خود غنی اور واجب ہوتی تو اس کے وجود کے تحقق کے لئے مخصوصات ظلمانیہ کی حاجت نہ ہوتی۔ لیکن برزخ ان کے محتاج ہیں۔ پو

کیونکہ اگر برزخ مقداروں اور ہیئتوں سے محدود ہوتے تو ان کا کثیر ممکن نہ تھا۔ اس لئے کہ جو ہیئاتیں ایک دوسرے میں فرق کرتی ہیں جب نہ ہوتیں تو ایک سے دوسرے کی تمیز نہ ہو سکتی۔ پو

یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہر ایک کی ذات کا مخصص دوسرا ہو۔ کیونکہ اس سے دور لازم آتا جو کہ متنع ہے۔ پو

اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ کہا جائے کہ ہیئات ممیزہ ماہیت برزخیہ کے لوازم سے ہیں۔ اور ماہیت خود اس کا اقتضا کرتی ہے۔ کیونکہ ایسا ہوتا تو باہدگر اختلاف کیوں ہوتا۔ پو

جسم غنی ہے
نور مجرد کا۔

حدس حکم کرتا ہے کہ جو اہر تار یک مردہ کی ہستیاں ایک دوسرے سے نہیں ہیں۔ کیونکہ حسب حقیقت ایک برزخیت مردہ کو کیا اولیت ہے دوسرے پر کہ یہ علت ہو اور وہ معلول ہو۔ اور اُس کا عکس کیوں نہ ہو۔ پھر اور تم کو عنقریب دوسرے طریق سے معلوم ہو گا کہ ایک برزخ دوسرے کو ایجاد نہیں کرتا۔ اور نہ اس کی ہیئیات نور یہ اور ظلمات کو۔ اور جب کہ وجود کسی ایک کا دوسرے سے نہیں ہے۔ برہیل دور کیونکہ متغیہ ہے کہ ایک شے موقوف ہو دوسری پر۔ اور پھر یہ دوسری موقوف ہو اسی پر۔ اور اپنے موجد کو ایجاد کرے اور اُس پر مقدم ہو۔ اور اپنے نفس پر مقدم یہ محال ہے۔ اور جب غنی لذاتہ نہیں ہیں تو کیونکہ ہر برزخ اور ہیئت غیر کی محتاج ہے تو سب کے سب محتاج ہیں طرف غیر جو ہر غاسق کے اور جو ہیئت نور می اور ظلماتی میں یہ غیر جس کے محتاج ہیں نور مجرد ہے کیونکہ جو ہر غاسق اور ہیئت نورانی اور ظلماتی کے سوا حصر ہے نور مجرد میں۔ اور حصر کو مانع نہیں ہے بیولٹی اور صورت جسمیہ اور نوعیہ کیونکہ یہ تینوں مصنف کے نزدیک وجود نہیں رکھتے۔ جو ہر غاسق (جس میں نور نہ ہو) کی جو ہریت عقلی ہے۔ اور غاسقیت عدمی ہے۔ یعنی اُس کا مفہوم عدمی ہے۔ کیونکہ اُس کے معنی یہ ہیں کہ وہ جس میں نور نہ ہو۔ پس نہیں ہو ہو و ہست جو ہر غاسق اعیان میں اس حیثیت سے کہ وہ جو ہر غاسق ہے (کیونکہ جو ہریت امر عقلی ہے اور غاسقیت مفہوم عدمی) بلکہ جو ہر غاسق ضرور ہے۔ جو ہر اعیان میں اپنی خصوصیات کے (یعنی مع شکل اور مقدار و وضع و این وغیرہ جو ہر ایک کے لئے معین ہے)۔

ضابطہ :- جبکہ تم کو معلوم ہوا کہ ہر نور جسکی طرف اشارہ ہو سکتا ہے۔ وہ نور عارض ہے (جیسے آفتاب اور ستارے آگ یا جو اُس کے مثل ہو) اگر نور محض ہو (غیر عارض) تو اُس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کسی جسم میں

۱۔ عقلی سے یہ مراد ہے کہ اس کا وجود خارج میں نہیں ہے۔ کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جو ہریت کمال ہے شے کی ماہیت کا اس طرح کہ اپنے قوام میں محل کی محتاج نہ ہو۔ ۱۲

طلول کرتا ہے۔ اور نہ اس کے کوئی جہت ہوتی ہے اصلاً۔ جو
ضابطہ :- نور عارض بنفس نور نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا وجود غیر کے لئے
ہے۔ پس وہ نور لغیر ہے (یعنی اس محل کا نور ہے جس میں وہ حال ہے)۔ جو
نور مجرد بنفس نور ہے۔ کیونکہ وہ اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور ہر نور بنفس نور محض مجرد ہے۔
فصل اجمالی۔ اس بیان میں کہ جو چیز اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے مثل نفس مطلقہ
کے وہ نور مجرد ہے۔ اس بیان سے لازم آتا ہے تجربہ تمام نفوس کا خواہ انسانی
ہوں خواہ حیوانی غیر انسان کیونکہ وہ بھی اپنی ذات سے غافل نہیں ہوتے۔ بیان
اس کا یہ ہے جو چیز ایسی ہو کہ وہ اپنی ذات سے غافل نہیں ہوتی تو وہ غیر
عاشق (غیر جو ہر جسمانی تارک) ہے۔ کیونکہ اس کی ذات اس پر ظاہر
ہے۔ اور جو ہر تارک اپنی ذات پر ظاہر نہیں ہیں۔ اور جو اپنی ذات سے غافل
نہو وہ ہیت ظلمانی غیر میں مثلاً جسم میں نہیں ہے۔ کیونکہ ہیت نوری بھی لذاتہ
نور نہیں ہے۔ ظلمت کا کیا فکر جو اپنی ذات سے غافل نہو وہ نور مجرد ہے۔
جسکی طرف اشارہ حسی نہیں ہو سکتا۔ جو

جو چیز ہر تارک نہو۔ اور نہ ہیت نوری ہو نہ ظلمانی ہو وہ نور مجرد
قائم بذات خود ہے۔ اس کی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ وہ کسی
جہت میں ہے۔ جو

فصل تفصیلی۔ اسی بیان میں جو ابھی ہوا ہے۔ جو
شے قائم بذاتہ جو اپنی ذات کا ادراک کرتی ہو۔ وہ اپنی ذات کو اپنی ذات کی کسی مثال
سے نہیں جانتی۔ (اس مسئلہ پر اس طرح استدلال کیا ہے) کیونکہ علم کسی شے کو اپنی
ذات کا اگر بذریعہ کسی مثال کے ہو۔ اور مثال انانیت کی نہیں ہے۔ جو
در کتاب حکمت الاشراق کے مشہور نسخوں میں لفظ انانیت ہے۔ لیکن جو
نسخہ مصنف کے نسخہ کی نقل ہے۔ اس میں انانیت (انما کے بعد ہمزہ) ہے شائع کے

۵۔ کیونکہ اگر نفس اپنی ذات کو کسی مثال کے واسطے سے ادراک کرے تو اس مثال کو نفس لفظ
(ان میں) سے تعبیر نہ کرے گی بلکہ خود (وہ) کہے گی۔ ۱۲

نزدیک یہی نسخہ یعنی انانیت صحیح ہے) انانیت بلکہ نسبت انانیت کے یہ مثال ہو (وہ غمیر غائب مذکر) ہے۔ اور مدرک وہی مثال ہے (صورت مفروضہ میں) پس لازم ہے کہ ادراک انانیت کا بعینہ ادراک ایسی شے کا ہو جو کہ ہو ہے۔ اور یہ کہ ادراک اُس کی ذات کا بعینہ اور اک غیر ذات کا ہو جو کہ اُس کی مثال ہے۔ یہ محال ہے۔ (کیونکہ جو شخص ادراک اپنی ذات کا کرتا ہے وہ اُس کی طرف لفظ اناسے اشارہ کرتا ہے۔ نہ کسی امر کا جو اس کی صورت یا مثال کے طور سے جس کی طرف اشارہ لفظ ہو سے ہو گا۔) بخلاف خارجیات کے۔ (جب نفس امور خارجہ کا ادراک کرے تو یہ ادراک اگر بذریعہ مثال کے بھی ہو تو یہ ممکن جس کا ذکر کیا گیا ہے نہیں لازم آتا) کیونکہ مثال اور جس کی مثال ہے دونوں ہو ہیں۔ پھر اور اس لئے بھی اگر علم مثال کے ذریعہ سے ہو اگر نہ جانتا ہو کہ یہ مثال اُس کے نفس کی ہے تو وہ اپنے نفس کو نہیں جانتا۔ اس لئے کہ مثال کا جاننا ذات مثال کے جاننے کی فرع ہے۔) اگر وہ یہ جانتا ہے کہ یہ مثال اُس کے نفس کی ہے تو وہ نفس کو جانتا ہے بذریعہ مثال کے۔ پھر

اور کیسا ہی کیوں نہ ہو (یعنی شے قائم بذاتہ ہو اپنی ذات کی مدرک) دونوں عقل ہو خواہ نفس۔) یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ شے اپنے نفس کو کسی امر سے معلوم کرے جو اُس کی ذات پر زائد ہے۔ جب یہ مدرک لذاتہ حکم کرے کہ تمام نہفتین جو اُس کی ذات پر زائد ہیں خواہ وہ علم ہو (خواہ ارادہ خواہ کوئی اور صفت اُس کی صفات سے) کہ وہ نہفتہ اُس کی ذات کی ہے پس وہ اپنی ذات کو جانتا ہے تمام صفتوں وغیرہ سے پہلے (کیونکہ علم صفت کا فرع ہے علم ذات کی۔ یہ محال ہے کہ ذات کو تو نہ جانتا ہو اور یہ جانتا ہو کہ فلاں امر صفت ہے ذات کی۔) نہیں ہو سکتا کہ جانتا اپنی ذات کہ اُن صفتوں سے جو اُس کی ذات پر زائد ہوں۔ پھر اور تو غائب نہیں ہوتا اپنی ذات سے اور اُس کے ادراک سے۔ اور

۱۵۔ بعض متاخرین کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم جزا شیا کو بذریعہ اُن کی صفات کے جانتے ہیں جتنے کہ نفس کو بھی۔ مصنف نے اس دعویٰ باطل کو بخوبی رد کیا ہے۔ ۱۲

جب ممکن نہیں ہے کہ صورت یا کسی امر زائد سے اور اک ہو۔ پس تو اپنی ذات کے اور اک کرنے میں غیر کا محتاج ہو۔ ذات اپنے اوپر خود ہی ظاہر ہے۔ یا غائب نہیں ہے۔ اپنی ذات سے۔ پس واجب ہے کہ اور اک اُس کا (بعض نسخوں میں ہے۔ اور اک تیرا) اُسی کی ذات سے ہو۔ اور جب تیری ذات غائب نہیں ہوتی ہرگز تیری ذات سے۔ اور نہ جز تیری ذات کا (اگر فرض کیا جائے کہ نفس کا صر ممکن ہے۔ کیونکہ اور اک کل کا بغیر اور اک جز کے ممکن نہیں ہے) اور جس سے ذات غائب ہے جیسے اعضا قلب اور کبد اور دماغ (اعضاء باطنہ کا اسی سے ذکر کیا ہے کہ آکا ہی ہو جائے کہ نفس اور ہے۔ اور یہ اُس کے غیر میں۔ اور اعضاء ایک سے کا اسی سے ذکر کیا ہے۔ کہ اگر نفس اعضاء بدن سے ہوتا تو یہ اعضاء اولیٰ ہیں کہ نفس اُن میں سے ہو۔ اور چونکہ واو عطف کلام عرب میں ترتیب کے لئے نہیں آتا۔ اس لئے مصنف نے دماغ کو مقدم نہیں کیا۔ شاید قلب کو اس سے مقدم کیا کہ وہ رئیس مطلق ہے بدن کا) اور جمیع برازخ اور عیانیات ظلمانیہ اور نوریتجہک بذاتہا اکا اور اک نہیں ہے۔ (ورنہ تو کیوں غائب ہوتا اُن سے جب تو اپنی ذات کا مدارک ہے۔ کیونکہ محال ہے اور اک کل بغیر جزہ کے) پس نہیں ہے اور اک جس سے بذریعہ کسی عضو یا کسی امر برزخی کے۔ ورنہ تو غائب نہوتا اُس چیز سے اس حیثیت سے کہ تجھے کو شعور اپنی ذات کا ہمیشہ رہتا ہے۔ کبھی زائل نہیں ہوتا۔ اور چونکہ تو غائب ہے بدن سے اور اعضاء سے اور ہر چیز سے جو تو ہم کیجائے کہ وہی نفس ہے یا جز نفس ہے۔ اور تیرا شعور اپنی ذات کا دائمی ہے بغیر غفلت اور زوال کے۔ پس کوئی چیز اُن میں سے تیری ذات نہیں ہے۔ اور نہ اُس کا جز ہے۔ ورنہ ایک ہی ساتھ ایک ہی شے کا شعور بھی ہوتا۔ اور شعور نہ بھی ہوتا اور یہ محال ہے۔ جو ہریت جو ذات کی اہمیت کا کمال ہے۔ یا جو تعبیر کیا جاتا ہے

لفظ - واضح ہو کہ یہاں جو ہریت کی تین صفہ کہے گئے ہیں۔

۱۔ کمال اہمیت ذات۔

۲۔ موجود لانی موضوع۔ وہ موجود جو کسی موضوع میں نہیں ہے۔

۳۔ موجود لانی محل۔ وہ موجود جو کسی محل میں نہیں ہے۔

سلب موضوع یا محل سے (جیسے کہتے ہیں جو ہریت ہونا موجود کا کسی موضوع میں یا نہ کسی محل میں) کوئی امر مستقل نہیں ہے کہ تیری ذات جو ہریت ہو۔ (کیونکہ جو ہریت پہلے معنی سے اعتبارات عقیدہ سے ہے جس کا وجود اعیان میں نہیں ہے۔ دوسرے اور تیسرے معنی سے وجود امر اعتباری اور لائی موضوع یا لائی محل امر سلبی ہے۔ متعین ہے کہ امر اعتباری یا سلبی کوئی شے مستقل یعنی ذات مدرکہ ہو۔) اور اگر تو جو ہریت کو معنی مجہول فرض کرے (جیسے کہ رائے بعض مشائین کی ہے) اور اپنی ذات کا ادراک دائمی تجھ کو کسی امر زائد سے نہیں ہے۔ پس جو ہریت تیری ذات کی کل ہے نہ چیز (کیونکہ جو ہریت مجہول ہونے کے سبب سے تیری ذات سے غائب ہے۔ اور تیری ذات تیرے لیے حاضر ہے۔) جب تو تفحص کرے تو نہ پاؤں گا اس چیز کو جس سے تو تو ہے الا یہ کہ ایک شے مدرکہ بذات خود ہے اور وہ تیری انانیت ہے۔ اور شریک ہے تیرا ہریت کوئی جو اپنی ذات اور انانیت کا ادراک کرتا ہے پس مدرکیت نہ کوئی صفت ہے۔ نہ امر زائد اور نہ جز ہے تیری انانیت کا کیونکہ وہ سراسر اس صورت میں نامعلوم رہے گا۔ جبکہ وراہی مدرکیت اور شعوریت کوئی اور شے ہو تو وہ مجہول ہے۔ اور تیری ذات سے نہیں ہے جس کا شعور اس پر نہ امد نہیں ہے۔ پس بیان ہو گیا اس طریق سے کہ شبہیت بھی زائد نہیں شعور کرنے والے پر۔ پس وہ اپنی ذات سے اپنی ذات پر خود ہی ظاہر ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ ظہور اس کا ایک حال ہو۔ بلکہ وہ بذات خود ظاہر ہے الا غیر پس وہ نونیف ہے۔ تو وہ نور محض ہے (دوسرے غمابط میں بیان ہو چکا ہے کہ کل نور نفس۔ نور محض ہوتا ہے۔ اور نور حقیقت نور کی ہے۔ اور اظہار اس کی صفت ہے۔)

مدرکیت دوسری اشیاء کی (یعنی انکا ظاہر ہونا تجھ پر) تیری ذات کا تابع ہے (کیونکہ یہ اس کی صفت ہے۔ پس اس کی ذات نہیں ہے۔ اسی طرح استعداد مدرکیت کی خارج ہے۔ نفس کی حقیقت سے مصنف کہتے ہیں۔) اور استعداد مدرکیت کی عرضی ہے۔ تیری ذات کے لیے۔ اور اگر تو اپنی ذات کو انیت (یعنی حقیقت) موجودہ فرض کرے جو اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے۔ پس مقدم ہے اس کی ذات ادراک پر۔ پس یہ انیت مجہول ہے۔ لہذا مدرکہ لذتہ کوئی چیز نہیں ہے۔ الا وہ جو ہم

کہا ہے (کہ وہ نفس اور اک اور ظہور و رومیانی ہے۔ نہ کوئی اور شے کہ اور اک اس کا تابع ہو۔) اگر تم چاہتے کہ نور کا کوئی خصائص طے ہو تو وہ یہ ہو گا کہ نور اپنی حقیقت ذات سے ظاہر ہے۔ اور غیہ کا مظہر ہے۔ (یعنی موجودات جسمانیہ اور روحانیہ کا بذات خود مظہر ہے۔) اور وہ ہر ایسی چیز سے جس کی حقیقت یہ ظہور نہ کرنا ہو (ظہور ظاہر نہیں ہے اسی لئے نہیں ممکن اس کا اکتساب حد اور رسم سے۔)

انوار عارضہ کے ظہور پر بھی کوئی امر زائد نہیں ہے کہ وہ فی نفسہ خفی ہوں۔ بلکہ ظہور ان کا ان کی ذاتی حقیقت سے ہے۔ اور ایسا نہیں ہے کہ پہلے نور ہو پھر اس کو ظہور لازم ہو۔ تو وہ نور ہو۔ اپنی حقائق میں نور ذوات کا گناہ کرے۔ اس کو وہ سری شے اور یہ منال ہے۔ بلکہ نور خود ہی ظاہر ہے۔ اور ظہور اس کی نوریت ہے۔ اور ایسا نہیں ہے جیسے کہتے ہیں کہ آفتاب کے نور کہ ہماری بینائیاں ظاہر کرتی ہیں۔ بلکہ ظہور اس کا وہی اس کی نوریت ہے۔ اگر تمام انسان مدہم ہو جائیں۔ اور کوئی ذی فہم نہ رہے تو بھی اس کی نوریت باطل نہ ہوگی۔ چونکہ مجسمات نفسانہ مسائل حکمیہ سے ہے بقول وحی قدیم اے انسان اپنی آپ کو بان اس لئے مصنف نے ایک اور عبارت سے اس مسئلہ کو بیان کیا۔ تاکہ خوب ذہن نشین ہو جائے۔ (۱)

دوسری عبارت :- تجھ کو جائز نہیں ہے کہ کہے کہ میری اہمیت ایک شے ہے کہ اس کو لازم ہے ظہور تو یہ شے خود پوشیدہ ہے۔ بلکہ وہ نفس ظہور اور نوریت ہے۔ اور تجھ کو معلوم ہو چکا ہے کہ شکیات محمولات سے ہے۔ اور صفات عقلیہ سے۔ اور اسی طرح شے کا حقیقت اور اہمیت ہونا۔ (یہ بھی اعتبارات عقلیہ سے ہے۔ اس کا وجود ایمان میں نہیں ہے) اور عدم غیبت امر سلبی ہے۔ تیری اہمیت نہیں ہو سکتا۔ پس نہ باقی رہا سوائے ظہور اور نوریت کے۔ تو جو کوئی ہو اپنی ذات کا اور اک کرتا ہے وہ نور مجسم ہے بذات خود ظاہر اور بذات خود مدرک (مدرک اور مدرک اور اور اک یہاں ایک ہی ہیں۔ جیسے عقل اور عاقل اور معقول ایک ہیں) تو

۱۔ اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے۔ تو شاہد ہے تیرا فعل شہود اور مشہود تیری ذات ہے۔ پس اور اک ذات کے وقت تینوں ایک ہیں۔ ۱۲۔

یہ بہترین طریقہ ہیں۔ (ثبوت مطلوب کے لئے۔)

حکومت :- اس بیان پر ہم کچھ اور زیادہ کرتے ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں۔ اگر ہم فرض کریں طعم (مذہب) کو برزخوں سے مجرد اور مواد کو لازم نہیں ہے۔ مگر یہ کہ ہونا بذات خود نہ غیر۔ اور نور کو جب مجرّد فرض کریں تو وہ نور بذات خود ہو گا۔ پس لازم ہے کہ بنفسہ ظاہر ہو۔ اور وہی ادراک ہے۔ اور لازم نہیں ہے کہ مزاج جب مجرّد ہو تو بنفسہ ظاہر ہو۔ کیونکہ وہ مزاج بذات خود ہے۔ نقطہ

اگر کافی ہوتا اُس شے کے لئے جس کو بذات خود شعور ہو اس کا ہیولی اور برزخ سے مجرّد ہونا تو ہیولی جس کو مشائین نے ثابت کیا ہے وہ ضرور بذات خود شعور رکھتی کیونکہ وہ کسی اور شے کی ہیئت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی ماہیت اُسی کے لئے ہے۔ پس وہ ذات ہے۔ اور وہ ہیولی سے مجرّد ہے۔ اس لئے کہ ہیولی کا دوسرا ہیولی نہیں ہے۔ اور نہ غائب ہے اپنی ذات سے غیبت سے میری مراد ہے اُس کی دوری اپنی ذات سے (کوئی چیز اپنی ذات سے دور نہیں ہو سکتی)۔ اگر غیبت سے مراد لیں شعور (بالذات تو صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو) تو رجوع کر چکا شعور مفارقات میں عدم غیبت کی طرف (جیسے مشائی کہتے ہیں کہ مفارقات کا اپنی ذات کو ادراک کرنا یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے غائب نہیں ہیں)۔ بلکہ عدم غیبت کنایہ اور مجاز ہے شعور سے بموجب اس فرض کے۔ اور مشائین کے نزدیک شے کا مادہ سے مجرّد ہونا اُس کا نہ غائب ہونا ہے اپنی ذات سے اور وہی ادراک اُس کا ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر عدم غیبت سے شعور مراد لی جائے تو تعریف دوری ہو جائے گی۔ کیونکہ اُنھوں نے یہ تعریف کی ہے کہ ادراک مفارق کا وہی شعور ہے اُس کا عدم غیبت کا۔ اور عدم غیبت کی شعور سے تعریف کی ہے۔ اور یہ واضح ہے)۔ پھر

اور مادہ کی ذات جیسے کہا ہے خصوص مادہ کا ضرور ہے کہ حاصل ہو ہیئت سے۔ مادہ کی ہیئت نے منع کیا اُس کو ادراک ذات سے یہ سبب اس کے غیر مجرّد ہونے کے۔ لیکن مادہ باوجود تجرّد کے اور اپنی ذات سے عدم غیبت کے یعنی نہ دور ہونا اُس کا اپنی ذات سے اس طور سے کون مانع ہے ادراک ذات سے۔ پھر

اور مشائیوں نے اعتراف کیا ہے کہ ہیولی کے لئے تخصص نہیں ہے۔ مگر حیات سے وہ جس کو صورت کہتے ہیں۔ اور صورتیں جب ہم میں حاصل ہوتی ہیں تو ہم ان کا ادراک کرتے ہیں۔ (اور ہیولی میں صورتیں داخل ہوتی ہیں تو ادراک کو مانع ہوتی ہیں۔ یہ کیوں؟) اور ہیولی بذات خود کوئی شے ہے مطلقاً اور کوئی جوہر ہے جبکہ قطع کریں مقداروں سے اور تمام مہیاتوں سے جیسا کہ اُن کا زعم ہے۔ اور کوئی شے اپنی حذات میں از روئے بساطت ہیولی سے برہنہ ہیولی نہیں ہے خصوصاً جوہریت اُس کی کہ وہ سلب موضوع ہے۔ نہ اُس سے جس کا اوتھوں نے اعتراف کیا ہے۔ (کیونکہ جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں ہو۔ وہ جوہر تو ادراعی ہے۔ اور جوہر باقی رہا یعنی لانی موضوع وہ سلبی ہے۔ غرض ہیولی کی ماہیت سے اور اسی طرح تمام صورتیں اور اوتھوں میں باقی رہتا اگر (شئی) کوئی چیز مطلقاً مجرد مادہ سے) تو کیوں نہیں ادراک کرتی ہیولی اپنی ذات کا یہ سبب تجرد کے ان حوال اور اجز سے اور کیوں نہیں ادراک کرتی اُن صورتوں کا جو اُس میں ہیں اُس قیاس کی بنا پر جو ہم نے بیان کیا ہے حال جوہریت اور شئی کا ادراک کہ اشغال اُس کے اعتبارات عقلی میں اُن کا کوئی وجود بیان میں نہیں ہے (پس لازم آتا ہے کہ ہیولی جوہر اپنے لازم کے کہ وہ کوئی شے ہیولی جوہر عقلی ہے۔ اور جب ایسا ہے تو اُس کا وجود خارج میں محال ہے۔ اور یہ تو شریعت ہے کہ اس میں صورت حلول کرے۔ اور غرض مصنفؒ کی اس قول سے متبادلوں کی زیادہ تشفی ہے بنا بران کے مذہب کے۔ ورنہ یہ بیان فسل کے مقاصد سے خارج ہے۔)

چہرہ لوگ کہتے ہیں کہ مبدع کل نہیں ہے۔ مگر وجود مجرد (کیونکہ ان کے نزدیک اُس کا وجود نفس ماہیت ہے) اور جب بحث کی جاتی ہے ہیولی سے بنا بران کے مذہب کے رجوع کرتا ہے اُس کا حاصل نفس وجود کی طرف۔ جب تکلف اُس کا ضرور ہے کہ حیات جوہریت سے ہو۔ جیسے پہلے بیان ہوا۔ اور نہ ہیولی ہے کوئی۔ شے وجود میں نفس ماہیت مطلقاً۔ بلکہ جب ثابت ہوا خصوصاً تو کہا جائیگا کہ وہی ماہیت ہے۔ اموجود ہے۔ اور ہیولی نہیں باقی رہتی بنا بران کی رائے کے۔ مگر کوئی ماہیت یا کوئی موجود پس اُس کا انتقار صورتوں سے اگر اس لئے ہو کہ وہ

بذات خود کوئی موجود ہے۔ تو واجب الوجود بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ وہ بھی کوئی موجود ہے۔ بہتر ہے خدا عز شانہ کہ ایسا ہو! اگر واجب الوجود اپنی ذات اور اشیا کو مرث اس سبب سے تعقل کرتا ہے کہ وہ ایسا ہی بسیط ہے تو ہیوئی میں بھی یہی واجب ہے (کہ وہ اپنی ذات کو اور اشیا کو پہچانے) کیونکہ وہ موجود نقطہ ہے۔ اور باطل ہونا ان قولوں کا ظاہر ہے پس ثابت ہو گیا کہ جو اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے وہ نور بذات خود ہے۔ اور بالعکس اور وہ یہ کہ جو نور ہے بذات خود وہ اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے۔ اور جب فرض کیا جائے نور عارض مجرد۔ (یعنی مواد سے کہ وہ اس کا محل ہے اور نور اس کا عرض ہے) تو وہ فی نفسہ ظاہر ہے۔ اپنے نفس کے لیے (مثل نور محض کے)۔ پس جس شے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ظاہر ہے فی نفسہ اپنے نفس کے لیے (اور وہ نور محض ہے) حقیقت اس کی حقیقت نور مفروض کی ہے۔ جو کہ مجرد ہے۔ پس ہو ہو عکس ہوتا اس براس (کیونکہ جو مجرد فرض کیا گیا ہے جبکہ حقیقت میں مثل محض کے ہے تو محض بھی درحقیقت مثل مفروض کے سبب مجرد ہونے اور انعکاس ہو ہویت کا ہے۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے)۔

فصل :- نور منقسم ہے۔ نور فی نفسہ (نور اپنی ذات میں) اور نور فی نفسہ غیرہ (نور اپنی ذات میں غیر کے لیے)۔

(نور فی نفسہ نور محض ہے۔ اس کا اشراق نفس الامری ہے۔ اور نور اس کی اپنی ذات کے لیے ہے۔ لہذا اس کی ذات اس سے غائب نہیں ہوتی زیادہ اپنی ذات سے غائب نہیں ہوتا) اور نور لغیرہ عارض ہے۔ (اور نور عارض ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ وہ نور لغیرہ ہے۔ (اور وہ غیر اس کا محل ہے)۔ پس وہ نور نفسہ (اپنی ذات کے لیے) نہیں ہے (یعنی اپنی ذات کے لیے ظاہر اور اس کا مدرک) اگرچہ وہ نور فی نفسہ ہے۔ (کیونکہ اس کا اشراق نفس الامری ہے)۔ اس لیے کہ اس کا وجود غیر کے لیے ہے۔ (وہ مدرک اپنی ذات کا نہیں ہے۔ اور جو ہر تار یک (یعنی جسم ار یک) فی نفسہ ظاہر نہیں ہے۔ (کیونکہ جسمیت کی حیثیت سے اس میں نوریت نہیں ہے) پس وہ فی نفسہ نور نہیں ہے (یعنی بذات خود (اشراق نہیں رکھتا) اور نہ نفسہ (اپنی ذات کے لیے) ہے جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ کیونکہ جو نور فی نفسہ نہیں ہے۔

اور اپنی ذات کے لئے نور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ثبوت کسی شے کا کسی شے کے لئے فرع ہے اُس کے فی نفسہ ثبوت کی۔ پس جو ہر تار یک ذات کا اور اک کرتا ہے۔ اور نہ غیر کا اصلاً۔ پک

اور حیات یہ ہے کہ شے اپنی ذات پر ظاہر ہو۔ (یعنی اپنی ذات کا اور اک کرتی ہو) اور حی (زندہ) وہ ہے جو دراک اور فعال ہو۔ اور اک کو تم سمجھ چکے ہو (وہ ظہور شے کی ذات کا ہے اپنی ذات کے لئے) اور نور کا فعل بھی ظاہر ہے (یعنی اشراق) اور اس کی ذات فیاض ہے (بعض نسخوں میں فیاض بالذات ہے اور یہ زیادہ واضح ہے) نور محض (قائم بذات خود حوالہ سے مجرد) حی (زندہ) ہے۔ اور ہر حی نور محض ہے۔ اگر تار یک یعنی جسم کو اپنی ذات کا اور اک ہوتا تو نور لذات ہوتا تو جو ہر تار یک نہوتا اور مفروض یہی ہے ہفت۔ پک

برزخ یا کوئی اور تار یک ہونے کی حیثیت سے اگر مقتضی علم اور حیات کا ہوتا تو اس کے شریک پر بھی یہ واجب ہوتا۔ (یعنی اگر ایک جسم اور ایک تار یک بھی علم و حیات کا اقتضا کرتا تو ہر تار یک علم اور حیات کا اقتضا کرتا۔ کیونکہ علت تامہ کے ہوتے ہوئے معلول کا ہونا واجب ہے) اور ایسا نہیں ہے۔ (یہ نامہ سبب برزخ اور سبب تار یک حیات اور علم سے خالی ہیں) اور اگر تار یک نے جو ہر تار یک کے لئے حیات اور علم کسی زائد حیثیت کے سبب سے جو اس کی ذات پر زائد اور ذات میں حلول کیے ہوئے) تو بنا بر اُس فیاض نہ ہوتا جو گذر چکا ہے۔ پک

یہ حیثیت اگر تار یک کے اقتضا سے اس کے تار یک ہونے کی حیثیت سے تو جو اُس کا شریک ہے۔ وہ بھی یہی اقتضا کرے گا۔ اور ایسی ہی حیثیت اُس پر بھی زائد ہوگی۔ اور اس میں حلول کرے گی۔ اور ایسا نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ اگر یہ حیثیت تار یک ہو تو یہ اپنی ذات میں اپنی ذات کے لئے ظاہر نہ ہوگی۔ اور اگر

۱۵۔ حسب پہلے یہ ثابت ہو چکے کہ فلاں شے فی نفسہ موجود ہے تو یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ سے دوسری شے کے لئے ہے۔ ۱۲۔

نوری ہو تو اپنی ذات میں ظاہر نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ تو غیر کے لئے ہے۔ نہ اپنی ذات کے لئے۔ اگرچہ بذات خود بہ سبب اشراق کے ظاہر بھی ہوا اور جو کچھ اور جیسا کچھ ہو وہ زندہ اور عالم نہیں ہو سکتی تو محال ہے جسم جادوی کا بہ سبب ہیت کے جو نہ زندہ ہے نہ عالم ہے زندہ اور عالم ہو جانا۔ کج

اور بھی اس لئے کوئی شک نہیں ہے کہ ہیت اپنی ذات کے لئے ظاہر نہیں ہے۔ حسب بیان گذشتہ کہ ہیت خواہ ظلمانی ہو خواہ نورانی۔ وہ اپنی ذات کے لئے نور نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی ہستی غیر کے لئے ہے۔ کج

اور نہ ظاہر کرنے والی برزخ کی ہے۔ کیونکہ وہ فی نفسہ تاریک ہے کیونکہ ظاہر ہو سکتی ہے اس کے لئے کوئی شے کہ ہو لفظ ظہور فی نفسہ۔ (کیونکہ ظہور کسی شے کے لئے فرع ہے اُس کے ظہور فی نفسہ کی کیونکہ جو ظاہر فی نفسہ نہ ہو وہ اپنی ذات کے لئے کیوں کر ظاہر ہو سکتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ جو شے بالذات مدرک نہ ہو وہ اپنی ذات کا ادراک کیونکر کر سکتی ہے۔ اور جب اپنا ہی شعور اس کو نہیں ہے تو غیر کا شعور کیا ہوگا۔ کیونکہ غیر کا شعور اس کی فرع ہے کہ اپنا شعور ہو۔ کج کیونکہ جو شے اپنی ذات کا شعور نہیں رکھتی وہ غیر کا شعور نہیں کر سکتی (جس پر فطرت صحیحہ خود شہادت دیتی ہے۔)

جب کہ برزخ ظاہر لفظ نہیں ہے۔ اور نہ ہیت ظاہر لفظ ہے نہ برزخ ہیت کے لئے اور نہ ہیت برزخ کے لئے پس نہیں حاصل ہو سکتا (برزخ اور ہیت سے) وہ جو ظاہر لفظ ہو (یعنی مدرک بذات خود ہوا ورنہ ہیت کا وجود غیر کے لئے ہے (یعنی جسم جو اس کا محل ہے) تو اس ہیت سے اور برزخ سے حاصل ہو سکتی ہے وہ شے جو بذات خود قائم ہو۔ کج

۱۔ ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ کامن میٹ غیر ہونے کے اس صورت میں ادراک ہو سکتا جبکہ اپنی ذات کا مدرک ہوتا کہ مقابل کرے اپنی ذات کا دوسری ذات سے اور یہ یہاں محال ہے۔ ۱۲۔
۲۔ متناہی کہتے ہیں کہ جب مادہ ایک صلاحیت خاص پیدا کرتا ہے تو وہ اقتضا کرتا ہے نفس کا۔ مصنوعات اسی کو باطل قرار دیتے ہیں۔ ۱۲۔

دو چیزوں سے ایک چیز قائم بنفسہ اُس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ وجود ان دونوں سے ہر ایک کا لذاتہ ہونہ یہ کہ وجود دونوں یا ایک کا ان میں سے بغیر ہو۔

بلکہ قائم اُن دونوں سے بذات خود وہی برزخ ہے (کیونکہ عرض کو جوہر کے قیام میں کوئی دخل نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے جوہر قائم بذات باقی رہ جاتا ہے۔ گوکہ عرض کا زوال ہو جائے۔ مثلاً سفید جب سیاہ ہو جائے۔ پس اگر کوئی شے ان دونوں سے مدرک لذاتہ ہو تو یہ مدرک وہی ہوگا جو ان دونوں سے لذاتہ ہے۔

برزخ اور ہیئت دونوں سے لذاتہ خود برزخ ہے۔ اور ہیئت کی ذات بغیر ہے۔ کچھ ہی موقع ہے کہ ہیئت اپنی ذات کی مدرک ہو۔ حسب بیان گذشتہ۔ برزخ ہی ہے جس کی ذات اپنے لئے ہے۔ کیونکہ وہ ہیئت غیر میں نہیں ہے کہ اُس کی ذات غیر کے لئے ہو۔ کیونکہ برزخ اور ہیئت دو شئیں ہیں۔ (ہر ایک کی ذات اور خاصیت جداگانہ ہے۔ ایک لذاتہ ہے۔ اور دوسرا بغیرہ ہے۔ نہ کہ ذات ایک ہو جائے اور متنوع ہو ان کا دو ذاتیں ہونا۔ اور تم جانتے ہو کہ برزخ فی نفسہ غیر ظاہر ہے۔ کیونکہ وہ تاریک ہے اور جب وہ ظاہر فی نفسہ نہیں ہے تو ظاہر بنفسہ کیونکہ ہو سکتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو نہ وہ اپنی ذات کا مدرک ہے۔ نہ غیر ذات کا۔ و ہوا المطلوب۔

دوسرا ایضاً: ہم کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ کوئی شے ہو جو کسی شے کو غیر کے لئے ظاہر کرے۔ جیسے نور عارض اپنے محل کو مثلاً آفتاب کا نور ظاہر کرتا ہے اپنے محل کو (یعنی آفتاب کے جسم کو ابصار کے لئے یا جیسے نور عارض محل کے لئے جیسے ابصار کا نور کہ ظاہر کرتا ہے رنگ اور شکل اور مقدار اجسام کو۔)

نازم نہیں ہے کہ اگر اُس کا ظہور غیر کے لئے ہو۔ (یا غیر کو غیر پر ظاہر کرے) تو اُس کا ظہور لذاتہ ہو (یعنی اپنی ذات کا ادراک کرے) اور اگر کوئی شے ظاہر کرے کسی امر کو غیر کے لئے تو چاہئے کہ یہ غیر ظاہر بنفسہ ہو۔ (یعنی اپنی ذات کا مدرک ہو تاکہ

ح - محل سے جرم آفتاب مراد ہے۔ اور وہ شے جس پر ظاہر کرتا ہے ابصار ہے۔ ۱۲۔

اس پر ظاہر ہو کوئی امر۔ (کیونکہ ظہور کسی شے کا کسی شے کے لئے اس کی فرع ہے کہ وہ نفس اپنے لئے ظاہر ہو۔) اور جب یہ مقرر ہو گیا۔ پس ہم کہتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی امر جو ظاہر کرے کسی شے کو اسی شے کی ذات کے لئے تو اس بنا پر (یعنی اس اظہار) سے شے اپنے نفس پر ظاہر ہو جائے۔ (یعنی مدرک ذات ہو جائے) کیونکہ اُس کی نفس سے قریب اُس کے لئے کوئی شے نہیں ہے۔ اور اُس کا نفس اُس کے نفس پر پوشیدہ ہے۔ اور پوشیدہ ہے اس کی نفس اس کے نفس پر نفس کے لئے۔ پس کوئی شے اُس کی نفس کو اُس کے نفس کے لئے ظاہر نہیں کر سکتی ہرگز ہمیشہ کے لئے، یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ استدعا کرتا ہے ظاہر کرنا غیر کا اس کی نفس کو اُس کی نفس کے لئے یہ امر کہ نفس اس کی ظاہر ہو۔ نفس قبل اس کے۔ (یعنی اس سے پہلے کہ غیر ظاہر کرے اس کی نفس کو اُس کے نفس کے لئے) برزخ پوشیدہ ہے اپنی ذات سے اپنی ذات پر۔ (جیسا کہ بیان ہو چکا ہے) پس کوئی شے ظاہر نہیں کر سکتی اُس کی ذات پر کسی شے کو حسب بیان ایضاً نہا چونکہ یہ بحث نہایت عمدہ ہے۔ اس لئے پھر کہتا ہے ایضاً دوسرے طریق سے اگر ظاہر کر دیتی برزخ کو اپنے نفس پر کوئی شے اس طرح کہ اور اک کرے اپنی ذات کا تو ظاہر کر دیتا اس کو نور اور ہر برزخ روشن اور ظاہر ہو جاتا اپنی ذات کے لئے (یعنی اپنی ذات کا اور اک کرتا اور زندہ ہو جاتا اور ایسا نہیں ہے۔ اور کوئی خصوصیت فرض کی جائے برزخ کے لئے ہیأت ظلمانیہ کے سبب سے واجب نہیں ہوتا کہ ظاہر کر دے نور اس کو اپنی ذات پر۔ اور مقرر ہو گیا دوسرے طریق سے کہ جو چیز ظاہر کرتی ہے نفس کو نفس کے لئے اُس کا ظہور نہ کسی ہیئت سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ کسی جو ہر تاریک سے۔ (اس لئے کہ ظہور شے کا اپنے نفس کے لئے اس کا مقتضی ہے کہ نور قائم بنفسہ ہو۔ اور جب نور ہو تو جو ہر تاریک نہوا۔ اور جب قائم ذات ہو تو ہیئت عرض نہوا۔ پس ظاہر بنفسہ نہ برزخ ہے نہ ہیئت تو عکس نقیض سے یہ ٹھیک کہ جو چیز برزخ ہے اور ہیئت ہے وہ ظاہر بنفسہ نہیں ہے۔ یعنی نہ اپنی ذات کی مدد سے ہے۔ وغیرہ کی۔ فہو المطلوب۔)

یہ جسم دوسرے
جسم کا وہ نہیں
ہو سکتا۔

قاعدہ :- اس بیان میں کہ جسم موجود جسم کا نہیں ہو سکتا۔ جب کہ جو کوئی معلوم ہو گیا اسے انسان کہ تو نور مجرد ہے (یعنی مادہ سے مجرد اور بالذات مدرک اپنی

ذات کا اور غیر کا، اور تو کسی برزخ کے پیدا کرنے کی قوت نہیں رکھتا پس جبکہ نور جو ہر زندہ فاعل قاصر ہے برزخ کے پیدا کرنے سے تو بہت ہی ظاہر ہے کہ برزخ مردہ (جسم) برزخ کے ایجاد سے قاصر نہ ہو۔

کیونکہ ایجاد الہیہ ہے کسی شے کا۔ اور نکالنا اس کا عدم سے وجود میں متمنع ہے کہ ظاہر کرے دوسری چیز کو وہ چیز جو خود اپنی ذات پر ظاہر نہ ہو نہ اس کی مدرک ہو پس محال ہے کہ جسم ایجاد کرے جسم کو کیونکہ ایجاد مستعدی ہے اور رک یعنی حیات کا۔ اور اس امتناع کا کہ جس کو اور رک نہ ہو اس سے ایجاد ہو۔ پو
فصل :- (انوار مجردہ عقلیہ کا اختلاف باعتبار کمال اور نقص کے ہے۔ نہ

باعتبار نوع کے جو کہ مشائیوں کا خیال ہے)۔
مشائیوں کا استدلال یہ ہے کہ اگر عقول مجردہ ایک ہی نوع سے ہوتے تو ایک دوسرے کی علت کیوں ہوتی۔ اور بالکس اس کے یہ دوسری کیوں پہلی کی علت نہ ہوتی۔ کیونکہ حقیقت نور یہ میں سب برابر ہیں۔ اور اگر بعض کی تخصیص علیت کے لئے اور بعض کی معلولیت کے لئے ہے تو یہ ترجیح بلا مرجع ہے۔ اور وہ محال ہے جو اب دیا گیا ہے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے سب نور نوع میں اور نہ وجود میں برابر ہوتے اور جبکہ کمال اور نقصان میں اختلاف نہ ہوتا۔ جب کمال اور نقصان میں اختلاف ہے تو بعض کا کمال علیت کا مقتضی ہے۔ اور بعض کا نقصان معلولیت کا مقتضی ہے۔ لہذا تمام علت وجود ناقص کا ہے۔ نہ اس کا عکس۔ اور یہ ترجیح بلا مرجع نہیں ہے۔ پو

سب نور (خواہ جو ہر ہوں خواہ عرض) فی نفسہ حقیقت میں اختلاف نہیں رکھتے۔ مگر کمال اور نقصان میں۔ اور امور خارجیہ سے۔ پو

یعنی اختلاف یا کمال و نقصان ہے یا ایسا صورت جو ان کی حقیقت سے خارج ہیں۔ کیونکہ اگر تو ایک ہی حقیقت نہ ہوتے تو کمال جو ان کے لئے لازماً ہے کم و جزو نہ ہوتا۔ اگر دو چیز ہوتے اور ہر ایک ان میں سے فی نفسہ نور نہ ہوتا تو ہر ایک ان میں سے یا جو ہر ایک کے لئے یا ہیئت ظاہری ہوتا تو نور فی نفسہ موجود ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ غیر نور سے نور نہیں حاصل ہو سکتا ترکیب سے ایسی چیزوں کے جو نور نہیں

ہیں۔ اور اگر ایک ان دونوں بیزوں سے نور ہوتا اور دوسرا غیر نور تو غیر نور کو حقیقت نور یہ میں دخل نہیں ہے اس لئے کہ محال ہے کہ غیر نور سے نور حاصل ہو۔ اور حقیقت نور یہ ان میں سے ایک ہے۔ اس لئے دوسرا جز ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اس کو جز فرض کیا تھا۔ صحت ۶

اور تجھ کو عنقریب انوار میں جس چیز سے فرق ہوتا ہے معلوم ہو جائیگا انشاء اللہ تبارک۔ ۷

فصل :- (دوسرے طریق سے) ہم کہتے ہیں کہ انوار مجردہ خواہ نقول ہوں خواہ نفوس حقیقت میں مختلف نہیں ہیں۔ اگر ان کی حقیقتوں میں فرق ہوتا تو ہر نور مجرد میں نوریت ہوتی۔ (جو کہ قدر مشترک ہے انوار میں) اور نور کے سوا کچھ اور ہوتا (جو کہ ممیز ہوتا ایک نور کا دوسرے نور سے۔ کیونکہ ان کی حقیقتیں مختلف فرض کی گئی ہیں)۔ اور یہ غیر (جو نور نہیں ہے) یا تو ایک ہیئت ہوتا نور مجرد میں یا نور مجرد خود اس غیر میں ایک ہیئت ہوتا۔ یا ہر ایک ان میں سے قائم بذات خود ہوتا۔ اگر غیر ہیئت ہوتا نور مجرد میں تو وہ غیر خارج ہے نور مجرد کی حقیقت سے کیونکہ ہیئت (جو کہ عرض ہے) حاصل نہ ہوگی نور میں۔ مگر بعد خلق باہیت مستقل کے عقل میں پس حقیقت میں اس سے اختلاف نہوگا۔ (کیونکہ جو چیز کسی چیز کی حقیقت سے خارج ہو اس سے اس چیز میں اختلاف غیر ممکن ہے) اور اگر نور مجرد خود ہیئت ہو اس غیر میں پس یہ مفروض نور مجرد نہیں ہے۔ بلکہ جو ہر ایک ہے۔ اس میں نور عارضی ہے۔ مگر اس کو نور مجرد فرض کیا تھا یہ محال ہے۔ اور اگر دونوں قائم بذات خود ہوں تو ایک ان میں سے دوسرے کا محل نہیں ہے۔ اور نہ محل میں شریک ہے۔ اور نہ دونوں برزخوں کو جن میں امتزاج یا اتصال ہو کوئی تعلق ایک کو دوسرے سے نہیں ہے۔ پس انوار مجردہ متعلق حقیقت نہیں ہیں۔ ۸

۱۔ تین شقیں (۱) یہ غیر ہیئت ہو نور مجرد میں اس صورت میں نور مجرد قائم بذات خود ہے۔ اور غیر اس کا عرض ہے (۲) نور مجرد ہیئت ہوتا غیر میں اس صورت میں غیر قائم بذات خود ہے۔ اور نور مجرد اس کا عرض ہے۔ (۳) دونوں یعنی نور مجرد و غیر دونوں قائم بذات خود ہوتے۔ یعنی دونوں جو ہر شے کو فی نفسہ قائم

ایضاح دوسرا۔ جب کہ ثابت ہو گیا کہ تیری انانیت (یعنی نفس ناطقہ) نور مجرد ہے۔ اور مدرک لنفس ہے۔ اور انوار مجردہ حقیقت میں اختلاف نہیں رکھتے تو واجب ہوا کہ سب مدرک لذاتہ ہوں۔ کیونکہ جو امر واجب ہے ایک خے (نفس ناطقہ) کے لئے وہی اس کے شریک حقیقت پر بھی واجب ہے (مثلاً عقل) یہ مذکور ہے اس ایضاح میں۔

طریق دیگر۔ اس بیان میں کہ عقول بذات خود مدرک ہیں جب امور مذکورہ تجھ کو معلوم ہو چکے (یعنی اولاً فصل تفصیلی میں کہ ہر نور مجرد ظاہر لذاتہ اور مدرک لذاتہ ہے) تو مستثنیٰ ہے ان وجوہ سے (ایک ان میں سے یہ بیان تھا اور دوسرے مذکور ہے حکومت میں کہ جو چیز اپنی ذات کی مدرک ہے وہ نور لنفس ہے اور بالعکس)۔
قاعدہ۔ اس بیان میں کہ ایجاد کرنے والا برزخوں کا اور روشن کرنے والا ان کا مدرک بذات خود ہے جبکہ تمام برزخوں کو نور اور وجود کا بخشنے والا مجرد ہے۔ کیونکہ تم سمجھ چکے ہو کہ بدنخ مردہ نہ برزخ کو پیدا کر سکتی ہے۔ نہ ہیئت جسمیہ کو خواہ وہ نورانی ہے۔ خواہ ظلماتی۔ ناقص ہے رتبہ ایجاد سے۔ کیونکہ وہ محتاج ہے کہ غیر کے ساتھ قائم ہو۔ پس ضرور ہوا کہ موجود تمام جسموں کا نور مجرد ہو (لہذا وہ زندہ ہے مدرک ہے بذات خود۔ کیونکہ وہ نور ہے بذات خود۔)۔

فصل۔ (اثبات میں واجب لذاتہ کے اور اس کی وحدانیت اور اس کا ہونا صفات نقص سے۔ اور متع ہونا عدم کا اس کی ذات پر۔ پہلی بات پر صنف سے) اس طرح استدلال کیا ہے۔ اگر نور مجرد اپنی ماہیت میں محتاج ہو تو اس کی احتیاج جو ہر تاریک مردہ سے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اپنے سے اشرف اور اتم کو جو کسی جہت میں نہو ایجاد کرے۔ کیونکہ ایجاد موقوف ہے حیوۃ پر۔ اور جو ہر تاریک مردہ ہے۔ ہم نے فرض کیا کہ حیات پر موقوف نہیں۔ لیکن یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ اپنے سے اشرف کو ایجاد کرے۔ کیونکہ عقل شہادت دیتی ہے کہ علت اشرف ہوتی ہے معلول سے۔ اور اس سے تمام تر ہوتی ہے۔ ناسر بالعکس۔ تاکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے سے اشرف اور اتم کو ایجاد کر سکے۔ لیکن یہ محال ہے۔ کیونکہ اس لئے کو ایجاد کرے جو کسی جہت میں نہو۔ کیونکہ معلول ذی الجہتہ کا ضرورتاً

ذالجتہ ہونا چاہئے۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے (۱)۔

کہاں ممکن ہے کہ تاریک نور کو افادہ پہنچائے۔ اگر نہ مجبور و محتاج ہو سکتا ہے اپنے تحقق کے لئے تو نور قائم بذاتہ کا محتاج ہو سکتا ہے۔ پھر نہیں جاتا انوار قائمہ کا مرتب سلسلہ غیر نہایت تک جو تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ برہان سے کہ نہایت کا ہونا واجب ہے مرتبات مجتہدہ میں پس ضرور ہے کہ منتہی ہوں انوار قائم بذاتہ نوہا اور انوار عارضہ اور برزخیں اور ان کی بیٹیں ایک نور مجبور پر جس کے ماوراء کوئی نور نہیں ہے۔ اور وہی نور الانوار جل شانہ جل جلالہ ہے۔ (کیونکہ سب نور اُس سے ہیں) اور نور محیط ہے (جمع انوار پر یہ سبب شدت اپنے ظہور کے اور کمال اشراق کے اور تمام انوار میں اس کا لطف نافذ ہے) نور قیوم ہے۔ کیونکہ سب کا قیام اسی سے ہے۔ نور مقدس ہے (کیونکہ میرا ہے جمیع صفات نقص سے ختم کہ امکان۔ نور اعظم و اعلیٰ ہے۔ کیونکہ اُس سے بڑھا ہوا اور برتر کوئی نہیں ہے) وہ نور قہار ہے جمیع انوار پر یہ سبب اپنے شدت اشراق اور قوت لمعان کے نور اس کا غیر متناہی ہے۔ شدت اور قوت میں (۲) وہ غنی مطلق ہے۔ کیونکہ اس کے ماوراء کوئی شے نہیں ہے۔ مراتب علیت میں کہ وہ نعوذ باللہ اس کا محتاج ہو۔ اگر ایسا ہو تو وہ غنی مطلق نہیں ہے۔ نہ اپنی ذات میں اس کو کسی کی احتیاج ہے نہ اپنے کمال میں (۳) نہیں متصور ہو سکتا وجود و نوروں کا کہ وہ دونوں مجبور اور غنی ہوں کیونکہ وہ دونوں مختلف نہ ہوں گے حقیقت میں حسب بیان گذشتہ۔ نہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکتا ہے۔ اسی امر سے جس سے اشتراک ہے۔ (یعنی حقیقت نور یہ مجبورہ میں کیونکہ مابہ الاتیاز جدا ہوتا ہے۔ مابہ الاشتراک سے) نہ کسی ایسے امر سے یوازہ حقیقت فرض کیا جائے اور نہ کسی عارض غریب سے۔ خواہ وہ عارض ظلمانی ہو۔ خواہ نورانی۔ کیونکہ اس کا دران دو کے کوئی مخصوص نہیں ہے۔ (کیونکہ مفروض یہ ہے کہ وہ دونوں غنی مطلق ہیں پس ان کے ماوراء کوئی ایسی شے نہیں جو ایک کی یا دونوں کی تخصیص کر دے) اور اگر مخصوص ہو ایک ان میں سے اپنا یا اپنے ساتھی کا تو پائیے کہ قبل تخصیص کے متعین ہوں بغیر کسی مخصوص کے اور یہ محال ہے۔ کیونکہ متصور ہیں ہو سکتا تعین بلا کسی مخصوص کے (جس کا وجود بہ نسبت غنی مطلق کے متنع ہے)۔

سب کا مبداء
اور منتہا ایک
ہے تعالیٰ شفاء

برہان حدیث

پس نور مجرد غنی ایک ہی ہے۔ اور وہ نور الانوار ہے۔ اور اس کے سوا جو ہے اس کا محتاج ہے۔ نہ اس کا کوئی بند (ہمسر) ہے۔ نہ مثل۔ نہ اس پر کسی کا زور چلتا ہے نہ اس کو روک سکتا ہے۔ کیونکہ کل قہر (زور) اور قوت اسی سے مستفاد ہے۔ کچھ نہ ممکن ہے عدم نور الانوار پر۔ کیونکہ اگر وہ ممکن عدم ہوتا تو ممکن الوجود ہوتا۔ (اور اگر ممکن الوجود ہوتا تو اس کا کوئی مرجع ہوتا جو کہ ترجیح دے عدم کو وجود پر۔ کیونکہ ترجیح بلا مرجع محال ہے۔) اور مرجع اس کے تحقق کی اُسی کی ذات نہیں ہو سکتی۔ جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ (مقدمہ فصل سوم مقالہ سوم از قسم اول) بلکہ چاہیے کہ اور کوئی مرجع ہو۔ پس نور الانوار غنی مطلق نہ ہوا حقیقت۔ (کیونکہ اس کی ذات کو غیر کی احتیاج ہوئی) پس وہ محتاج ہوا ایک اور غنی مطلق کا۔ اور وہ نور الانوار ہے۔ (جس پر سلسلہ موجودات ممکنہ کا تمام ہوتا ہے) کیونکہ واجب ہے تنہا ہی سلسلہ کی۔ اور اُس کا بیان ہو چکا ہے۔) کچھ

اور بھی ایک اور طریق سے۔ کیونکہ شے اپنی ذات کے عدم کی مقتضی نہیں ہوتی۔ ورنہ تحقق نہ ہوتا۔ اور نور الانوار وحدانی ہے۔ اُس کی ذات میں کوئی شرط نہیں ہے۔ اور اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ اس کا تابع ہے۔ جب نہ اس کی ذات میں کوئی شرط ہے۔ نہ اس کا کوئی ضد ہے تو کوئی اس کا باطل کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ وہ قیوم اور دائم ہے (کیونکہ قائم بالذات ہے۔ ازلاً اور ابداً) نہ نور الانوار کو کوئی ہیئت لاحق ہوتی ہے۔ خواہ نورانی ہو خواہ ظلمانی۔ اور نہ کوئی صفت (کیونکہ ہر صفت غیر موصوف ہوتی ہے۔ اور ہر موصوف غیر صفت۔ یہاں صفات حقیقیہ سے بحث ہے۔ نہ صفات اضافیہ و سلبیہ و اعتباریہ سے) ہوتی ہے۔ بوجہ من الوجود۔) کچھ

لیکن اجمالاً پس اس لئے کہ ہیئت ظلمانیہ اگر اس میں ہوتی (یعنے حال اس کی ذات میں) تو لازم آتا کہ اُس کی حقیقت ذات میں کوئی ظلمانی جہت

۱۵۔ ہا قال امیر المومنین کمال التوحید نفی الصفات عنہ۔ لشہادۃ کل صفتہا نہا غیر الموصوف
ولشہادۃ کل موصوف اتہ غیر الصفتہ۔ ۱۲

موجود ہو۔ جو اس ہیئت ظاہریہ کے حلول کی موجب ہوتی ہے۔ پس وہ مرکب ہوتا۔
(جہت نوری اور جہت ظاہری سے) تو وہ نور محض نہوتا۔ اور مفروضہ اس کے
خلاف ہے۔ صفت۔ بجز

اگر ہیئت نوری ہوتی تو جس چیز میں ہوتی اس کے نور کو زیادہ کر دیتی تو
نور الانوار نور حاصل کرتا ایک ہیئت سے۔ اور اس کی ذات جو غنی ہے حاصل
کرتی نور ایسی چیز سے جو خود اس کی محتاج ہے۔ اور وہی اس کے وجود کا موجب
ہو اسے۔ کیونکہ اس سے بالاتر تو کوئی نہیں ہے جو اس کی ذات میں ایک نوری
ہیئت کا موجب ہو۔ اور یہ محال ہے۔ بجز

اجمال و بیکر:۔ (اس بیان میں کہ ہیئت نوری نہیں حلول کرتی نور الانوار
کی ذات میں۔)

منیر زیادہ نورانی ہوتا ہے مستنیر سے۔ کیونکہ منیر عطا کرتا ہے یہ نور۔
پس ذات منیر کی انوار ہے۔ ذات سے مستنیر کی۔ (اور مستنیر اس صورت میں
فرض کیا گیا ہے نور الانوار۔) یہ متنع ہے کیونکہ نور الانوار سے انور کوئی نہیں ہے۔ بجز
طریق و بیکر:۔ تفصیلی (نور الانوار کی کوئی ہیئت نہیں ہے۔ نہ کوئی صفت
جو اس کی ذات میں قرار کیے ہوئے ہو اس لئے کہ یہ صفت واجب نہیں ہو سکتی۔
کیونکہ دو واجب موجود نہیں ہیں۔ اور نہ کسی اور واجب کی معلول ہے۔ اسی وجہ
سے جو ابھی بیان ہوئی۔ اور نہ کسی ممکن کی معلول ہے۔ کیونکہ واجب ممکن سے
منفعل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سلسلہ حاجت کل ممکنات کا ذات واجب پر ختم ہوتا
ہے۔ اور اس کا محال ہونا صاف ظاہر ہے۔ بلکہ اگر کوئی ہیئت ہو سکتی ہے تو وہ
ممکن اور معلول نور الانوار کی ہو سکتی ہے۔ (اس چوتھی شق کی تردید خود مصنف
سے) اگر نور الانوار اپنی ذات کے لئے کسی ہیئت کا موجب ہو تو وہ فاعل بھی
ہو اور قابل بھی۔ اور جہت فعل کی ضرور ہے کہ جہت قبول سے جدا ہو۔ (یا اس لئے
کہ فعل فاعل بھی غیر میں ہوتا ہے۔ اور قبول قابل کا غیر میں نہیں ہو سکتا۔ یا اس لئے
کہ فاعل بھی علت تامہ ہوتا ہے مفعول کی اور قابل علت تامہ مقبول کا نہیں ہوتا۔
اور یہ دونوں مقدمے دوسری شکل سے یہ نتیجہ دیتے ہیں کہ جہت فعل جہت قبول کے

تعداد نہ ہوتی ہے۔) پو

اگر جہت فعل بعینہ جہت قبول ہو (تو بہ قبول کرنے والے نے جو قبول کیا ہے اس کا فاعل ہو۔ اور ہر فاعل نے جو فعل کیا ہے اس کا قبول کرنے والا ہونے فعل سے (یعنی فعل عین قبول ہو) پس لازم آتا ہے کہ نور الانوار میں بنا براس فرض کے ایک جہت مقضی فعل کی ہو۔ اور دوسری جہت مقضی قبول کی ہو۔ اور یہ سلسلہ غیر نہایت تک نہیں جاتا۔ کیونکہ تسلسل محال ہے۔ پس منتہی ہوتا ہے اسی کی ذات میں دو جہتوں پر۔ تو اس کی ذات مرکب ہوئی نہ بسیط۔ صحت۔ پو
دوسرے :- اس لئے کہ دونوں جہتوں سے ہر ایک نور غنی نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ دو غنی موجود نہیں ہیں۔ نہ ایک جہت غنی ہو سکتی ہے۔ اور دوسری جہت محتاج۔ اگر یہ جہت اسی میں ایک ہیئت ہو تو اس کی طرف کلام رجوع ہوگا۔ (کہ اس کی علت ذات ہے یا غیر ذات اور یہ دونوں امر محال ہیں) اور اگر ہیئت نہ ہو تو مستقل ہو تو پھر اس میں نہیں ہے۔ اور مفروض یہ تھا کہ جہت اسی کی ذات میں ہے۔ اور یہ متغیر ہے۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک نور ہو۔ اور دوسری ہیئت ظلماتی ہو۔ کیونکہ یہی کلام پھر عود کر گیا۔ اور نہ یہ کہ ایک جو ہر تار یک ہو اور دوسری نور مجرد ہو۔ تو ہر ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ جو ہر تار یک نور الانوار کی ذات ہی میں نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہو گیا کہ نور الانوار اپنے ماسوا سے مجرد ہے۔ کوئی چیز اس کے ساتھ ضم نہیں ہے۔ پو

نہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ کوئی چیز اس سے انہی (خوب تر) ہو (کیونکہ وہ سب سے احسن اور اجل اور اتم اور اکمل ہے)۔ اور جب کہ حاصل اس کا کہ کسی شے کو اپنی ذات کا علم ہو یہ ہے کہ اس کی ذات لذات ظاہر ہو۔ اور وہ نوریت محض ہو وہ نوریت جس کا ظہور اس کے غیر سے نہیں ہے بلکہ اس کا ظہور بذات خود اپنی ذات کے لئے ہے)۔ اس لئے نور الانوار کی حیات اور علم بذات خود ہے۔ اس کی ذات پر زائد نہیں ہے بلکہ اس کی عین ذات ہے۔ اور اس کا بیان ہو چکا ہے کہ ہر نور مجرد کا ظہور لذات اس کی عین ذات ہے۔ اور وہی اس کا علم اور حیات ہے۔ دونوں اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں)۔ پو

معلوم ہو کہ ہم نے جس چیز کی نفی ذات واجب سے کی ہے وہ صفات خبیثہ ہیں۔ نہ کہ صفات اضافیہ و سلبیہ و اعتباریہ۔ اضافیہ کی مثالیں جیسے بدیہیت۔ مبدعیت۔ خالقیت صفات سلبیہ کی مثالیں قدوسیت فردیت۔ صفات اعتباریہ کی مثالیں جیسے شئیت حقیقت۔

مقالہ دوسرا ترتیب وجود میں

فصل :- (اس بیان میں کہ واحد حقیقی سے ایک ہی معلول صادر ہوتا ہے) نہیں جانتے ہیں کہ حاصل ہو نور الانوار سے نور اور غیر نور ظلمات سے خواہ جو ہو۔ خواہ بیہیت۔ بالفرض اگر ایسا ہو تو اقتضا نور کا جدا ہو گا۔ ظلمت کے اقتضا سے۔ پس ذات اُس کی مرکب ہو جائیگی (دو چیزوں سے) ایک۔ وہ جو موجب ہے نور کا (دوسرے) وہ جو موجب ہے ظلمت کا۔ اور اُس کا محال ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

بلکہ ظلمات نہیں حاصل ہوتے اُس سے بغیر توسط کے۔ جو دلیل دیگر :- اور بھی اس لئے کہ نور اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اگر متقاضی کسی امر کا ہو تو وہ نور ہی کا متقاضی ہو گا۔ فطرت صحیحہ اس پر خود ہی شہادت دیتی ہے متنع ہے کہ موجد ہو نور الانوار نور اور غیر نور جیسے ظلمات کا۔ اور نہ حاصل ہوتے ہیں نور الانوار سے دو نور۔ کیونکہ ایک کا اقتضا دوسرے کے اقتضا سے جدا ہے۔ اور دو اقتضاؤں کا ہونا دو جہتوں پر ثابت کرتا ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ دو جہتوں کا متنع ہونا ہم نے ثابت کر دیا ہے۔ اور یہ دلیل کافی ہے کہ دو چیزیں اُس سے نہیں حاصل ہو سکتیں۔ چاہے وہ کچھ ہی ہوں۔ (یعنی خواہ دو نور ہوں۔ خواہ دو ظلمتیں ہوں۔ یا ایک نور ہو۔ یا ایک ظلمت ہو۔)

اور اس تفصیل میں ہم کہتے ہیں کہ : دو چیزوں میں کسی فارق کا ہونا ضروری ہے (کیونکہ دوئی بغیر اختلاف کے نہیں تصور کی جاسکتی) اور کلام رجوع کرے گا

طرف مابہ الاشتراک اور مابہ الاتیاز کے اُن دونوں میں۔ پس لازم آئیں گی جتنیں اس کی ذات میں اور یہ محال ہے۔ ۱۱

فصل :- (جو چیز پہلے صادر ہو نور الانوار سے وہ ایک نور مجرد ہے) اور اگر فرض کیا جائے وجود ظلمت کا نور الانوار سے تو نہ حاصل ہوگا اُس کے ساتھ نور۔ ورنہ متعدد ہو جائیں گے جہات حسب بیان سابق۔ اور انوار مجرد مدارک اور عارض کی کثرتیں ظاہر ہیں۔ پس اگر صادر ہو نور الانوار سے ظلمت تو وہ ایک ہی ہوگی۔ اور نہ موجود ہوں سوا اس کے انوار اور ظلمات (اس لئے کہ ظلمت سے نور کا صادر ہونا متنع ہے) امد مفروض یہ ہے کہ مبدی اول سے ایک ظلمت پیدا ہوئی ہے۔ (کیونکہ اخس سے اشرف کا پیدا ہونا متنع ہے۔ کیونکہ علت ہمیشہ اشرف ہوتی ہے معلول سے۔ اور دوسرے ظلمات کا وجود بھی غیر ممکن ہے۔ اس لئے کہ ظلمت کا وجود موقوف ہے نور کے وجود پر۔ اس سے معلوم ہوا محال ہوا اس بات کا کہ صادر اول ظلمت ہے۔ وجود خود شاہد ہے اس کے بطلان پر۔ جبکہ نور الانوار سے باوصف اُس کی وحدت کے کثرة کا صدور تصور نہیں ہے۔ اور نہ ممکن ہے حصول کسی جوہر تاریک یا ہئیت کا۔ اور نہ دونوں کا پس پہلے جو چیز نور الانوار سے حاصل ہوتی ہے وہ ایک نور مجرد ہے۔ ۱۲

مابہ الاتیاز اس نور مجرد کا نور الانوار سے کوئی ہئیت ظلمانی نہیں ہے۔ جو استفادہ ہو نور الانوار سے۔ کیونکہ اس طرح جہات میں نور الانوار کے تعدد لازم آتا ہے۔ اور یہ مع اس امر کے جو برہان سے ثابت ہو چکا ہے کہ انوار خصوصاً انوار مجردہ کی حقیقتوں میں اختلاف نہیں ہے۔ پس مابہ الاتیاز درمیان نور الانوار اور نور اول کے جو نور الانوار سے حاصل ہوا ہے نہیں ہے۔ مگر فرق کمال انقص کا۔ اور جیسے محسوسات میں نور مستفاد مثل نور مفید کے کامل نہیں ہوتا۔ (جیسے آفتاب کا نور کہ وہ مفید ہے کامل تر ہے اور اس کی شعاعیں جو کہ مستفاد ہیں ناقص ہیں۔)

۱۳۔ یعنی پہلے پہل صادر ہونا ظلمت کا۔ ۱۲

۱۴۔ بہتر مثال یہ ہے کہ آفتاب کا نور مفید ہے۔ اور قمر کا نور مستفاد ہے۔ اور نور آفتاب کا بدرجہ کمال قوی تر ہے۔ نور قمر سے۔ ۱۲۔

پس انوار مجردہ کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ نور اول کے نور کا اشراق اور کمال اگرچہ یہ نسبت اپنے ماتحت نور کے کسی رجبہ اشراق پر ہو لیکن وہ یہ نسبت نور الانوار کے نہایت ہی ضعیف ہے۔ اور اشراق بہت ہی کم ہے۔ بلکہ اُس کے نور تنہا ہی کو نور الانوار سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے جس کا نور غیر تنہا ہی ہے۔ اور اس کے کمال کی کوئی حد نہیں ہے۔ بخلاف اُس نور کے جو نور اول کے ماتحت ہو۔ اس سے البتہ اس کی نسبت ہے۔ حق یہ ہے کہ جمیع انوار عقلیہ کی نسبت نور الانوار سے ایسی ہے جیسے شفاف جسموں کی نسبت نور شمس سے ہے۔ انوار عارضہ (جو اجسام میں ہیں) اُن سب کا کمال اور ضعف بہ سبب مفید کے ہوتا ہے۔ اگرچہ قبول و استعداد میں اتحاد ہو۔ جیسے دیوار جو آفتاب سے منور ہو۔ اور وہی جب چراغ سے روشنی لے۔ (دیوار باعتبار قبول و استعداد کے وہی ہے۔ لیکن مفید یعنی فائدہ پہنچانے والا۔ ایک صورت میں آفتاب ہے۔ اور دوسری صورت میں چراغ جو ناقص ہے یا زمین پر انعکاس ہے اُس نور کا جو آفتاب سے پہنچتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زمین جو نور آفتاب سے قبول کرتی ہے پھر وہ نور جو بذریعہ شیشہ کے منعکس ہوا یا جو قبول کیے چراغ سے اور ظاہر ہے کہ ان میں فرق سوائے مفید کے اور کسی سبب سے نہیں ہوتا۔ اس صورت میں قابل متحد ہے۔ اور اُس کی استعداد۔ اور کبھی فاعل ایک ہی ہوتا ہے۔ لیکن شعاع کا کمال اور نقصان بہ سبب قابل کے ہوتا ہے۔ جیسے شعاع آفتاب کی جو بلور پر پڑتی ہے۔ اور وہ جو شج (سیاہ مہرہ) پر پڑتی ہے۔ اور زمین پر کیونکہ وہی نور بلور اور سیاہ مہرہ دونوں قبول کرتے ہیں۔ کچھ

نور مجرد میں کوئی قابل نہیں ہے۔ کیونکہ نور الانوار کے ماوراجوا انوار میں اُن کا کمال اور نقصان کے فاعل کے رتبہ کے سبب سے ہوتا ہے جس کی علت اکمل ہے۔ وہ اکمل ہے بہ نسبت اس کے جس کی علت اس سے کمتر ہے کمال میں۔ اور کمال نور انوار کا کسی علت کے سبب سے نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی علت نہیں ہے۔ بلکہ وہ نور محض ہے۔ فقر اور نقص کے شائبہ سے منزہ ہے۔ اس کا کمال لذاتہ ہے۔ اس سے کسی ظلمت کا غلط نہیں ہے کہ اسے نقص لازم ہو۔ اور اس کے درار کوئی شے نہیں ہے کہ اُس کی طرف احتیاج ہو وہی ابتدا ہے۔ وہی انتہا ہے۔ وہ خود مبدا

اور غایت ہے۔ جو

سوال :- ماہیت نوریہ اپنی ذات کی حیثیت سے مقتضی کمال کی نہیں ہے۔ (کیونکہ اگر ذات کمال کی مقتضی ہوتی تو جملہ انوار کا کمال یکساں ہوتا۔) پس ماہیت نور۔ یہ کی تخصیص نور کے نور سے ہے۔ (یعنی کمال نوریت) اور یہ معلول ہے محتاج ہے۔ اس ماہیت کے تخصص کا اس کمال کے لئے تاکہ نور انوار ہو۔ جو

جواب :- ماہیت نوریہ ایک کلیہ ذہنیہ ہے۔ وہ اعیان میں نہیں ہے۔ اور اس حیثیت سے کسی امر خارجی کے تخصص کی موجب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ متنع ہے کہ جو کچھ ذہن میں ہو وہ بعینہ اعیان میں نکل آئے۔ اور عین میں جو ہے وہ شے واحد ہے۔ اصل اور کمال نہیں ہے۔ (اسلئے ماہیت اور کمال وہ امر خارجی جسے ماہیت کی تخصیص ہوئی وجود خارجی میں یعنی کمال نور الانوار کا بلکہ کمال وہ عین ذات نوری ہے۔ نہ کوئی امر جو اس پر زائد ہو۔ تاکہ ماہیت نور الانوار کی اپنی تخصص کے لئے اس امر زائد کی محتاج ہو۔ مگر انوار مجردہ جو ممکنات سے ہیں ان کا کمال اگرچہ ان کی نوری ذات پر زائد نہیں ہے۔ لیکن وہ معلول ہے۔ پس محتاج ہے بحال ان کا جو کہ عین ذات ہے۔ اُن کی جو کہ ممکن ہے طرف مخصوص کے۔ جو ان کا معبود ہے۔ اور مفیض ہے جو اُن کو عام سے وجود میں لایا ہے۔ اور امر ذہنی کے اعتبارات ہوتے ہیں۔ جو عین میں تصور نہیں کیے جاسکتے۔ مثلاً امر ذہنی کلی ہے مشترک کثیرین میں۔ اور امر خارجی جزئی ہے اس کا حل کثیرین پر متنع ہے۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ قائم بذاتہ (یعنی جو ہر جسمانی ہو خواہ روحانی) کمال اور نقص کو قبول نہیں کرتا۔ (یعنی شدت اور نہافت کو یہ تحکم ہے) اس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ بلکہ جو صحیح بیان ہوا ہے وہ حکم انوار مجردہ کا ہے (نہ مطاقی انوار کا) کیونکہ انوار عارضہ اوپر انوار مجردہ کے جن کی طرف ہم عنقریب اشارہ کریں گے۔ اُن میں دو وجہوں سے تفاوت ہوتا ہے۔ فاعل کے رتبہ کی وجہ سے اور قابل کی وجہ سے۔ کیونکہ جو شعاع

۱۵۔ تحکم مناظرہ کی اصطلاح میں وہ مقدمہ ہے جس کو کوئی فریق دوسرے فریق سے بلا وجہ تسلیم کرانا چاہتا ہو۔ یا کسی مقدمہ کو جو اس کا مسلمہ ہو دوسرے سے یہ امید کرے کہ وہ بھی اس کو تسلیم کر لے گا۔ ۱۲۔

پہنچتی ہے نور الانوار سے نور اول کو وہ کامل تر ہے۔ بہ نسبت اُس شعاع کے جو نور ثانی کو پہنچتی ہے۔ نور اول سے کیونکہ پہلی صورت میں ماضی اور مستفیض دونوں اشد فعل اور اتم قبول ہیں بہ نسبت ان دونوں کے نور ثانی میں) پس ثابت ہوا کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے۔ اور وہ نور قریب تر ہے۔ نور الانوار سے اور عظیم ہے۔ اور بعض نے اس کو نامزد کیا ہے۔ فہلویہ سے۔ (اور بعض نسخوں میں اس طرح عبارت ہے کہ بعض فہلویہ نے اُس کو) بہن کہا ہے۔ (اور حکیم فاضل زرداشت کا یہ غلط ہے کہ اول جو چیز خلق ہوئی موجودات سے وہ بہن ہے۔ پھر آدمی بہشت ہے۔ پھر شہر یور ہے۔ پھر اسفندارند ہے۔ پھر خورداد ہے۔ پھر ام داد ہے۔ اور ایک دوسرے سے پیدا کیے گئے ہیں۔ جیسے چراغ سے چراغ۔ بغیر اس کے کہ کچھ اول سے کم ہو جائے اور زردشت نے ان انوار کو دیکھا۔ اور ان سے علوم حقیقی کا استفادہ کیا۔)۔

نور اقرب فقیر ہے فی نفسہ (کیونکہ ممکن ہے فی نفسہ محتاج غیر کا) غنی ہے بہ سبب اول کے (کیونکہ اُس کی وجہ سے واجب ہوا ہے نقطہ غیر سے مستغنی ہے) اور وجود کسی نور کا نور الانوار سے اس طرح نہیں ہے کہ جدا ہوا اس سے کوئی چیز کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ انفصال اور اتصال خواص سے اجرام کے ہے (کیونکہ انفصال عدم اتصال ہے۔ اس چیز سے جس کی مثال سے اتصال ہو۔ اور وہ جسام اور ابعاد ہیں)۔ برتر اور پاک ہے نور الانوار خواص اجرام سے۔ اور نہ اس طرح کہ اس سے کوئی شے منتقل ہو۔ (کیونکہ جو شے اس سے منتقل ہو نہ وہ جو ہر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا کوئی جز نہیں ہے کہ اُس سے جدا ہو۔ اور نہ ہیأت۔ یعنی عرض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عرض کا انتقال محال ہے۔ اور مع اس امر کہ نور الانوار کی کوئی ہیئت بھی نہیں ہے۔ نہ نورانی نہ ظلمانی کہ اس کے انتقال کا تو ہم ہو۔ جیسے شعاع آفتاب کی اور) تم معلوم کر چکے ہو کہ نور الانوار کی ہیئت کا ہونا محال ہے۔ اور ہم تم سے ایک فصل میں بیان کر چکے ہیں جس کا یہ مضمون ہے کہ شعاع آفتاب سے

۱۲۔ بہن وہی ہے جس کو حکما ہنود برہما کہتے ہیں۔

۱۳۔ اتصال اور انفصال میں تقابل عدم وانکہ کلمہ ہے۔ فافہم۔

نہیں ہے۔ الا اس بنا پر کہ وہ اس کے ساتھ وجود ہے۔ فذلک لیسہ فیہ حصول شعاع
کا آفتاب سے اس طرح نہیں ہے کہ کوئی جسم آفتاب سے ہے۔ اور جو جسم یا کسی عرض کا
انتقال ہو۔ بلکہ جب آئینہ کیا پردہ درمیان انیہ اور مستقیم کے جو کہ مستقیم ہے انتشار
(روشن ہونے کے)۔ بلکہ مثل اجرام کثیف کے جو اس کے مقابل ہوں۔ اور ایک
جرم تنفاس متوسط ہو پھر نیچا دیا غلط ہے ایک ہیئت نوری کا اس کے مقابل پر بد کہ
استعداد ہے۔ اور جب تم کو حصول شعاع کے بارے میں یہ معلوم ہو چکا کہ جو نور
جسمانی عارضی ہے۔ پس اسی طرح سمجھ لو کہ ہر نور شارح کے باب میں خواہ وہ عارض ہو

۱۵۔ قول مصنف ہر نور شارح کے باب میں خواہ عارض ہو خواہ مجرد الخ یہ کہتا ہوں کہ انوار عقلیہ
میں کوئی حیثیت نوری صفت وجودی زائد اس کی ذات پر نہیں ہوتی۔ جو کہ حیثیت نوری وجودی ہے۔
کہ وہ وہو وہ حیثیت اس پر خارج سے۔ بلکہ اگر اس میں کوئی صفت ہے تو وہ اس کے لوازم ذات
سے ہے۔ اور اس کے لیے جہت فعلیت ہے۔ بقیاس ان لوازم کے۔ نہ جہت انفعالی۔ ورنہ اس میں
ترکیب لازم آئیگی۔ خصوصاً مصنف کے نزدیک اس حیثیت سے کہ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ جہت قابلیت اور ہے
اور جہت فاعلیت اور ہے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ یہ انوار بسیط ہیں۔ مصنف کے نزدیک عقلاً اور خارجاً اور
بعض اگر نور مجرد سے کوئی دوسرا نور مجرد حاصل ہو اور نور اس کو عارض ہو پس وہ ایک ہی جہت
سے ہو گا کہ حاصل ہو میں اس سے دو چیزیں معروض اور عارض اگرچہ حصول اس عارض کا اس سے
بسبب قابل کے ہو۔ پس اس قابل میں دو جہتیں ہیں۔ اس حیثیت سے کہ اس سے دو امر حاصل
ہوئے۔ نور عارض جو اس میں ہے اور نور مجرد اس سے پھر پوشیدہ نہیں ہے کہ ہر صفت وجودی
سے ایک کمال موصوف میں واجب ہوتا ہے۔ اس صفت سے اور جس طرح متنع ہے طلب
کمال کرنا واجب کا صفت امکانی سے اسی طرح محال ہے طلب کمال کرنا جو ہر عقلی کا صفت
عرضی سے خلاصہ یہ ہے کہ عالی ہرگز طلب کمال نہیں کرتا سافل سے اور ہر شے جو لمحق ہوتی ہے
نور عقلی کو۔ پس ضرور ہے کہ لاحق ہو بعد تمام ذات کے اور اس کے کمال کے۔ پس
فیضان اس کا اس سے جہت فاعلیہ پر ہو گا نہ سوا اس کے اور اس کی زیادہ وضاحت
آگے آئیگی۔ ۱۲۔

نور اور متعذر نہیں ہے۔ اُن میں کسی عرض کا انتقال یا کسی جسم کا جدا ہونا۔ بلکہ واجب تقدیر سے بذات خود یا اس کے سوا جو مجردات ہیں اُن سے جو چیز صادر ہوتی ہے اگر وہ ہیئت عقلی ہو اور وہ نور شارق ہے عارض ہے۔ پس شرط اس کے حصول کی استعداد نور مجرد کی ہے جو اس کے قابل ہو۔ اور اس صورت میں اس کو اشراق عقلی اور مہیت نوریہ حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کی ذات میں بسبب استعداد کے جو مقتضی اس کی ہے۔ اور اگر جو ہر عقلی ہو اور وہ نور شارق مجرد ہے پس شرط اُس کے حصول کی کوئی حجت ہوتی ہے اُس کی علت میں جو کہ مقتضی اُس کے ظہور کی ہو۔ پس اس صورت میں ظاہر یہ ہوتا ہے قائم بذات خود یا بغیر زمان اور مکان کے اور یہ اشراق عقلی ہے اور ظہور روحانی پس ظاہر ہو گیا ان مباحث سے کہ عقلی شعاعیں خواہ جوہری ہوں کہ عرضی۔ اور جسمانی شعاعیں ان کا حصول انتقال عرض سے یا انفصال جوہر سے نہیں ہوتا جو علت سے منفصل ہو۔ اور زمانہ کی قید بھی نہیں ہے۔ نہو المطلوب۔

فصل :- برزخ کے احکام میں (یعنی اجسام اور ابتدا کی ہے مصنف نے یہاں سے فلک محدود للجبہات کے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم بسیط ہے جو محیط ہے جمیع اجسام کو۔ بالفعل منقسم نہیں ہے اگرچہ اُس کا وہی انقسام جائز ہے) معلوم کرو کہ اشاروں کی تمام جوانب میں انتہائیں ہیں۔ اگر کوئی برزخ ایسی نہ ہو محیط ہو تمام برزخوں کو اور جو قابل انفکاک نہ ہو (اور تم سے بیان ہو چکا ہے کہ مترتبات مجتمعه خواہ جرمی ہوں خواہ غیر جرمی سب تنہا ہی ہیں) تو حرکت اور اشارہ جب عبور کر کے نکل جائے جمیع اجسام سے تو وہ حرکت اور اشارہ واقع ہو گا۔ لاشعے اور عدم پر اور عدم کی طرف اشارہ ممکن نہیں ہے۔ برابر ہے کہ یہ برزخ محدود جو سب کو محیط ہے قابل انفصال ہو۔ خواہ بہت سے برزخ کی تالیف سے ہو۔ (ان دو مشقوں کی صورت میں لازم آتا ہے واقع ہونا حرکت کا یا اشارہ کا لاشعے میں۔ کیونکہ اگر قابل انفصال فرض کریں تو اس کے اجزایا اسفل کی طرف جائیں گے۔ یا اعلیٰ کی طرف اسفل کی طرف ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مذبذب ہے۔ در صورت اسفل کی جانب آنے کے تداخل جسم ہو گا جو کہ محال ہے۔ یا اعلیٰ کی طرف جائیں تو وہ

لاٹے منقص ہے۔ اب رہی دوسری شق کہ وہ مرکب ہے۔ پس اگر یہ سب برازخ
 در صورت عدم امکان انفصال ضرور ہے کہ مؤلف (ایک دوسرے سے پورے
 ہوں) پس ممکن ہوتا لے انکا اور انقسام انکا۔ (کیونکہ جو ممکن الاطلاق ہے
 ممکن الاطلاق ہے۔ اور افتراق چاہتا ہے حرکت کو اور وہ چاہتی ہے جہت کو
 اور ہم کلام کر رہے ہیں۔ ایسی شے میں جو متہائے جہات ہے۔ جب وہ منقسم
 ہو گیا بالفعل تو حرکت ہوگی نہ کسی شے میں نہ کسی سمت میں (کیونکہ حرکت
 کس جہت میں ہوگی وہ تو پہلے ہی محدود ہے۔ اور لاجہت میں حرکت ممکن نہیں
 ہے) اور یہ محال ہے۔ پھر

اگر مختلف اجسام سے محدود للجہات بنا ہوا ہو تو اس کے افراد کا حصول
 ضروری ہے یا نہیں ہے۔ افراد کا حصول چاہیے کہ اپنے اپنے چیز میں ہو۔ کیونکہ
 ہر جسم کے لئے چیز طبعی کا ہونا ضروری ہے۔ پھر جب وہ مستعد ہوں گے ترکیب
 کے تو اپنے اپنے چیزوں سے حرکت کریں گے تاکہ مرکب کے چیز میں آئیں۔ اور یہ
 مفروض واجب کرتا ہے تخصیص ہر چیز و مرکب کی ایک جہت معین میں نہ غیر
 اس جہت کے۔ پس جہت اجزا پر مقدم ٹھہرے گی۔ یعنی اپنے محدود پر اور یہ محال
 ہے (اور بسیط ہو جاتا جسم واحد نقٹانہ دو دفعہ کر کے۔ (اور بسیط کے اجزاء
 مقداری اس سے متناظر ہیں) پھر تجزی ہو سکتا ہے (خواہ بالفعل جیسے پانی وغیرہ
 یا تجزیہ بالفعل نہ ہو) اگر جسم ایسا ہو جو قبول نہیں کرتا قسمت کو جیسے آسمان۔ پس ضرور
 ہے کہ یہ غیر منفصل ہو ایک ہو اور اجزاء وہی اس کے تقابہ ہوں۔ (اور مستدیر
 نہ کرہ ہو۔ تاکہ نسبت اجزاء کی مرکز سے تقابہ رہے۔ اور معلوم ہو کہ جہتیں اگرچہ
 چھ ہیں۔ کیونکہ امتداد عالم کے زاویہ قائمہ پر متقاطع تین ہیں۔ اور ہر امتداد کے
 دو طرف ہیں۔ اس طرح تین بعدوں سے چھ جہتیں پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن ان میں سے
 صرف دو جہتوں میں یعنی فوق اور تحت میں طبعی اختلاف ہے۔ اور باقی جہتوں
 میں طبعی اختلاف نہیں ہے۔ اور فوق تحت نہیں بدلتے۔ کیونکہ اگر کسی کو سر نیچے

اور مانگیں اوپر اولٹا کھڑا کریں تو اس سے جو قریب اس کے سر کے ہے وہ فوق اور جو قریب ٹانگوں کے ہے وہ تحت نہیں ہو سکتا۔ فوق اور تحت بحال رہیں گے۔ بخلاف باقی چار کے کہ دھنا بایاں ہو جاتا ہے۔ اور بایاں دھنا اسی طرح آگے پیچھے کا حال ہے۔ یہ سمتیں وضعی ہیں (یعنی آدمی کی فرض کی ہوئی حسب موقعہ) اور اختلاف جہت متقاضی ہے اختلاف علت کو۔ اور محدود کی خود ذات سے دو جہتیں مختلف نہیں حاصل ہو سکتیں۔ کیونکہ وہ واحد تشابہ ہے۔ لہذا انہیں حاصل ہو سکتی اُس سے۔ مگر ایک ہی جہت اور وہ علو (اوپر ہونا) ہے۔ اور جو اس سے قریب ہو وہ عالی ہے۔ اس لئے اسفل نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ جو اس سے انتہائے بعد پر ہو۔ اور وہ مرکز ہے۔ یہ بیان برنخ محیط کا ہوا۔

محدود للجهات جسم واحد بسیط کر دی ہے۔ محیط ہے جمیع اجسام کو۔ وہ ایجاد شدہ ہے۔ وقتہ عقل مفارق سے پیدا ہو گیا ہے۔ اس کے اجزاء بالفعل نہیں ہیں۔ اگرچہ اجزاء بالقوہ اور بالفرض ہوں۔ اجزاء اس کے تشابہ ہیں۔ علو اور سفلی کا اس میں اختلاف نہیں ہے قبل تعین مرکز القہ بعد تعین مرکز۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اجزاء اس کے بنسبت بعض کے اوپر اور نیچے ہیں۔ جیسے سطح بالائی اُس کی اسفل کے وہ مرکز سے بعید تر ہے بنسبت سطح اندرونی کے۔

اور اس امر پر دلیل کہ جس سے جہت ہے وہ محدود مفروض ہے کوئی اور نہیں ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو فرض کیا جائے کہ اس سے جہت ہے کوئی اور چیز محدود کے سوا نہیں ہے۔ ایسی کوئی چیز جس کو جہت میں دخل ہو محدود کے ساتھ نہیں ہے۔ وہ تقسیم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ متحرک فوق کی جانب اگر اُس کو تقسیم کرے اور اس میں نفوذ کر جائے تو وہ یا متحرک ہو گا ایسے جز سے گزر کے جو فوق سے قریب تر ہے۔ اور

۵۔ موافق ہیئت قدیم کے محدود للجهات ایک شبانہ روز میں یعنی بحساب اوسط ۲۴ ساعت یوم شمسی ۵۶ دقیقہ ثانیہ میں دورہ تمام کرتا ہے۔ اور اپنے ساتھ تمام افلاک اور کواکب کو مشرق سے مغرب کی جانب یکے گھوم جاتا ہے۔ فی زمانہ نایہ گردش زمین کی روزانہ گردش سے منسوب کی جاتی ہے۔ اسی زمانہ کو یوم بیلہ کو کبھی کہتے ہیں۔ روز شمسی پورے ۲۴ ساعت کا ہوتا ہے۔ ۱۲۔

اس صورت میں نہ ہوگا فوق مگر وہ جز جو بعید تر ہے۔ یا متحرک ہوگا فوق سے پس نہوگی جہت فوق کی۔ مگر اس چیز سے جو قریب تر ہے فوق سے۔ اور دونوں مفروضوں سے جو کچھ فرض کیا جائے تو اس کے جزو کی جہت ہوگی وہی جہت ہے پس دوسرے جز کو اس میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ اور ہمارا کلام عین اس سے متعلق ہے جس سے جہت ہے اور اس کے ساتھ ہم اس چیز کو نہیں لیتے جس کو جہت میں دخل نہیں ہے۔ (مطارحات میں مصنف نے کہا ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ دلیل جس سے محد کے عدم قسمت کا امتناع ثابت کیا گیا ہے۔ اسی دلیل سے بعینہ زمین کے تقسیم ہونے کا امتناع ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ پستی کی انتہا ہے۔ جبکہ زمین سے کوئی متحرک نہ ہوگا اور گزربائے قریب تر چیزوں سے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ وہ حرکت کرے گا۔ اس کے بعد اسفل کی طرف یا اسفل سے اور دونوں شقوں سے ایک ہی حزان دونوں چیزوں سے داخل ہوگا۔ نہ تمام اجزا اور سب اجزا نہایت پستی کی ہیں کیونکہ طبیعت اجزا کی تشابہ ہے۔)۔

جواب یہ ہے کہ زمین انتہائے پستی نہیں ہے۔ اور نہ پستی متعین ہوتی ہے۔ زمین سے بلکہ متعین ہوتی ہے پستی مرکزیت سے محد دلجہات کے۔)۔ اور نہیں ہے یہ مثل پستی کے جس کا تعین ہوتا ہے محد کی مرکزیت سے۔ جب کوئی متحرک انتہا پر پہنچ جائے تو اس کے حجم کے حصہ کو جو پستی کی انتہا پر ہے بہ نسبت کل کے پستی بذات خود حاصل ہے۔)۔

محد کے احکام سے ایک یہ تھا کہ اس کا کوئی مکان نہیں ہے۔ اور مصنف کا ارادہ ہے کہ اس کو ثابت کریں تو پہلے شروع کیا مصنف نے بیان مکان کا مکان کا اادات (حرف) جس پر سب کا اتفاق ہے وہ حرف عربی میں فی ہے۔ جس کے معنی آرو میں دیم، اور دوسری یہ تعریف کہ صحیح ہوا انتقال جسم کا اس (مکان) سے اور ہر چیز سے محو منسوب کیا جاتا ہے مکان کی طرف یہ کہہ کے کہ اس (حاوی) میں ہے

پہلے وقتوں میں فی کا ترجمہ یہ کیا جاتا تھا۔ وہ زیادہ فلسفی مقاصد سے مناسب ہے۔ مگر متروک ہے۔ یہ اہل زبان کی زبردستی سے جس کا کوئی علاج ہم نہیں کر سکتے۔ ۱۲۔

وہی اس چیز کا مکان ہے۔ نہ مکان وہ چیز ہے۔ نہ اس کے اجزاء ہیں۔ (کیونکہ مکان وہی ہے جس کی طرف نسبت دیا جاتا ہے جسم ضرور نہی سے وہ چیز نہ ہیولی ہے۔ نہ صورت اور نہ وہ جس پر جسم ٹھیرا ہوا ہو۔ اس کو نہی سے نہیں نسبت دیتے پس مکان جسم نہیں ہے اور نہ وہ چیز جس پر جسم قرار لے۔ نہ ہیولی نہ صورت۔) ۱

درست تبدیلی اس کے اجزاء (یعنی اس چیز کے اجزاء جو نسبت دی گئی ہے کسی مکان کی طرف کہ اس میں ہے بالنسبت اس چیز کے جو اس کا مکان فرض کیا گیا ہے۔ اگرچہ انتقال بالکلیہ ہو۔) یعنی پورا مکان سے نہ نکلے گا ویکہ اجزاء اپنے مکانوں کو اول بدل کر لیں۔) جیسے افلاک میں بہ سبب اپنی صورت نوعیہ کے یا کہ نقل مکان بالکلیہ ہو۔ جیسے افلاک کے سوا اور چیزوں میں جیسے پانی ایک کوزے سے دوسرے کوزے میں۔ شائع فرماتے ہیں کہ مکان کی اور دو نشانیاں ہیں جن پر

سب کا اتفاق ہے۔ (۱) دو نمکوں کا ایک مکان میں جمع ہونا متنع ہے بخلاف نقل کے جس میں دو حال جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً سفیدی اور گرمی جسم میں۔ (۲) اختلاف اس کے جہات کا مثلاً اوپر نیچے۔ اس قیاس کی بنا پر نفس مکان جسم کا نہیں ہے کیونکہ نفس مجرد ہے۔ اس کی کوئی جہت نہیں ہے۔ ۲

بیکہ مکان ان میں سے کوئی نہیں ہے جس کا ذکر ہوا اور نہ غلط ہے کیونکہ خلا متنع ہے پس حق یہ ہے کہ وہ سطح باطن ہے۔ مادی کی جو کہ ماس ہو سطح ظاہر ہو محوی کی کیونکہ اس میں مکان کی چاروں نشانیاں جمع ہیں۔) ۳

پس جب مکان وہ باطن قریب تر ہے (اور محدود پر کوئی مادی نہیں ہے) اور جس پر کچھ مادی نہ ہو اس کا کوئی مکان نہیں ہے۔ تو محدود کا کوئی مکان نہیں ہے۔ ہوا المطلوب۔ ۴

فصل :- اس بیان میں کہ افلاک کی حرکتیں ارادی ہیں۔ اور یہ کہ فلک نفس ناطقہ رکھتے ہیں۔ اور یہ بیان کہ نور الانوار سے کثرت کس طرح مساوی ہے۔

۱۔ فلک محدود کا کوئی مکان نہیں ہے۔ مگر یہ ہے۔ کیونکہ فلک محدود جسم ہے۔ اور کوئی جسم بغیر حیز (یعنی مقام طبعی) کے نہیں ہو سکتا۔ اس کو مصنف اور شائع نے نہیں بیان کیا۔ ۱۲۔

دراے ہیں

ہوتی ہے۔ حرکت ہوا شے کا ہے۔ درمیان مبداء و منتہا کے اس حیثیت سے کہ اس کا ال ہر آن میں مخالفت پہلی اور پھر کھلی آن کے ہو۔ اگر حرکت کا مقتضی کوئی ایسا امر ہو جو جسم و راس کی قوتوں سے خارج ہو تو یہ حرکت قسری ہے۔ یہ یا ذاتی ہے جس کو جسم خود قبول کرے۔ جیسے پتھر کو اوپر پھینکنا اور غرضی اگر ایسا ہو جیسے پتھر کا اٹھانا اوپر کو۔ یا حرکت ایسی نہو یعنی قسری تو یہ حرکت شعور کے ساتھ صادر ہو۔ اس کو حرکت ارادیہ کہتے ہیں۔ بالغیر شعور کے ہو اس کو حرکت طبعیہ کہتے ہیں۔ جب کہ حرکتوں کا تعین ان تین قسموں میں ہوا تو اب مصدقہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلک کی حرکت نہ طبعی نہ قسری۔ تاکہ تعین حرکت ارادیہ کا ہو جائے۔

برزخ مردہ (یعنے جاد ایسا جسم ہے جس میں حیات حیوانی نہو حیات حیوانی زائل ہو جاتی ہے۔ ہمیشہ نہیں رہتی۔ جیسے حیوانات میں۔ یا حیات عقلی ہو۔ وہ ایسی حیات ہے کہ ہمیشہ رہتی ہے۔ زائل نہیں ہوتی۔ جیسے افلاک) بذات خود حرکت نہیں کرتے۔ کیونکہ ہر ایسی چیز جس کا کوئی مقصد ہو جس کا وہ قصد کرے اور اس تک پہنچنے اور بذات خود اس سے جدا ہو وہ مردہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر مردہ قصد کو اپنے طبعیہات سے کسی شے کا تو وہ اپنے مطلوب سے جدا نہو گا۔ کیونکہ اس سے لازم آئے کہ وہ جس چیز کا طالب ہے اسی سے بار بار بھی ہوا اور یہ محال ہے۔ کیونکہ بار بار علویہ (افلاک) ہر نقطہ اس کا (ایک نقطہ کا) قصد کرتا ہے۔ اور اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ (کیونکہ حرکت مستدیر ہے۔ پس اس کے حرکات طبعیہ نہیں ہیں۔ ورنہ محال لازم آئے۔ جو ابھی مذکور ہوا ہے۔) نہ اس کا کوئی قاصر ہے۔ کہ حرکت ان کی قسری ہو پس ثابت ہو گیا کہ ارادی ہے۔ کیونکہ سافل کا عالی پر زور نہیں ہے (جس پر فطرت سلیم خود شہادت دیتی ہے۔ پس ماتحت میں کوئی قاصر نہیں ہے۔ اور نہ مافوق میں کوئی قاصر ہے۔ کیونکہ مجرد للجمہات کے اوپر کوئی شے نہیں ہے۔) ہاں سن افلاک بعض کے مزاج میں حرکت ہیں۔ لیکن کہ محیط اور محاط میں۔ نہ کوئی بھی اپنی جگہ نہیں چھوڑتا۔ ایسا کیونکہ ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ان کی حرکتیں مختلف ہیں۔ (قدر اور جہت دونوں اعتباروں سے اور حرکت یومیہ میں سب شریک ہیں۔ کیونکہ مقسور تابع ہوا ہے قاصر کا اس کی حرکت میں۔ پس اگر افلاک کی

حرکتیں قسری ہوتیں تو نہ مختلف ہوتیں نہ مشترک ہوتیں ایک حرکت میں نہ حرکت یومیہ قسری ہے (افلاک میں بس کو محدود محیط ہے حرکت قسری نہیں ہو سکتی اس لئے کہ محیط محاط کا دافع نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اب رہی خود حرکت محدود کی وہ بھی قسری نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اُس کے اوپر کوئی شے نہیں ہے جو اس کو حرکت دے۔) کیونکہ حرکت قسریہ محدود کی نہیں ہو سکتی کسی اور کی حرکت سے کیونکہ اُس کے اوپر کوئی نہیں ہے۔

اور جسم ایک ہی حالت میں دو مختلف حرکتوں سے متحرک نہیں ہو سکتا بذات خود۔ پس ضرور ہے کہ بعض حرکتیں افلاک کی بالعرض ہوں اور کچھ بالذات ہوں جیسے کشتی میں کوئی شخص کشتی کی حرکت کے خلاف چلے تو اس کی ایک حرکت ذاتی یعنی وہ حرکت جو کشتی کے خلاف ہے۔ اور دوسرے عرضی کشتی کی حرکت سے جس میں وہ شخص ہے۔ پس حرکت یومیہ جس میں سب سماوی برزخ شریک ہیں محیط کے توسط سے ہے۔ اور ہر ایک فلک کی ایک حرکت ذاتی ہے (جس کو اہل ہئت حرکت خاصہ کہتے ہیں) اور محرک ہر حرکت کا ان تمام برزخ میں بذات خود زندہ ہے۔ (حرکت ارادی ہونے کی جہت سے جیسے ہمارے بدنوں کو نفوس ناطقہ حرکت دیتے ہیں اور جو ایسا ہو وہ مدرک لذات ہے۔ اور جو ایسا ہے وہ نور مجرد ہے۔ قائم بذات خود ناطق مدرک معقولات جیسے ہمارے نفوس ناطقہ۔ فرق اس قدر ہے کہ افلاک میں کوئی میل مخالف ان کے نفوس کے نہیں ہے۔ ان کے لئے ایک ہی میل ہے۔ بخلاف ہمارے بدنوں کے کہ ان میں ایک میل مخالف میل نفسی کے ہے۔ کیونکہ ہمارے بدنوں کو مرکز کی طرف میل ہے جب ہمارا نفسی میلان نیچے کی طرف ہو۔ تو میل نفسی موافق میل مرکزی کے ہوتا ہے۔ اور جب اوپر کی طرف جائیں میل نفسی مخالف میل مرکزی طبعی کے ہوتا ہے۔) یو

تم کو اس سے ظاہر ہو گا کہ برزخ انوار کی قدرت میں ہے۔ یعنی انوار مجرد نفسیہ و عقلیہ افلاک کو ہمیشہ تحریک دیتے رہتے ہیں ایک ہی وتیرہ پر۔ یو افلاک محفوظ ہیں فساد سے۔ (کیونکہ ہر کائن فاسد کے لئے حرکت مستقیم سے گزیر نہیں ہے کون (پیدائش) کے وقت اس لئے کہ واجب ہے حرکت کرنا

اجہ: اکا اپنے مکانوں سے مرکب کے مکان کی طرف جو پیدا ہونے والا ہے۔ اور فساد کے وقت تفرق اجزا کے سبب سے کہ ایک دوسرے سے جدا ہونے کے اپنے اپنے مکان کی طرف حرکت کریں۔ اور اس لئے کہ حرکت مستقیم کے لئے میل مستقیم چاہیئے۔ اور یہ افلاک میں نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں میل مستدیر موجود ہے۔ پس متنع ہے حرکت مستقیم بلکہ فساد جو اُس پر مبنی ہے۔ اور دو میلوں کا اجتماع اس لئے متنع ہے کہ دو میل ایک جسم میں جمع ہوں۔ کیونکہ ایک طبیعت اگر میل مستدیر کا اقتضا کرے اور اُس کے ساتھ میل مستقیم کا بھی تو ایک ہی شے کی طرف متوجہ بھی ہوگی۔ اور اس سے انصراف بھی کرے گی۔ حفت۔ پڑ

شہوت اور غضب سے بھی مامون ہیں۔ (کیونکہ شہوت کا مقصود حفظ نوع ہے۔ اور غضب سے بچنا مفسدات سے) جب حرکت برزخی افلاک کی نوری مقصد سے ہے۔ کو اکب سبعہ سیارہ۔ (یعنی نیز اعظم آفتاب اور نیز اصغر ماہتاب اور خمسہ متحیرہ زحل مشتری مریخ زہرہ عطارد) معہود ہے۔ ان کے لئے حرکت کثیرہ (بطور وسرعت توسط رجوع استقامت وغیرہ ان حرکتوں کیلئے بہت سے برزخ درکار ہیں۔ اور یہ سب کے سب غنی نہیں ہیں اپنے امکان کیلئے بلکہ محتاج ہیں اپنے تحقق اور کمال کے لئے نور مجرد کے۔) کیونکہ حرکت مستدیر جو ارادہ سے ہو اُس کے لئے محرک زندہ ہونا چاہیئے۔ ورنہ غلک کی نفس ناطقہ ہے جو اس کے جسم پر تصرف رکھتی ہے۔ اور بذات خود نور مجرد قائم بالذات ہے۔) پڑ

جبکہ نور الانوار سے نور اقرب کے سوا کچھ صادر نہیں ہوا اور نور اقرب میں بھی متعدد جہتیں نہیں ہیں۔ کیونکہ نور اقرب میں اگر کثرت ہو تو اس کا مرجع نور الانوار کی طرف ہے۔ نور اقرب کا کثرت نور الانوار کے کثرت کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ پس اقرب بسیط ہیں اُس میں جہات کثیرہ نہیں ہیں۔ اور برزخوں میں کثرت ہے۔ تو اگر نور اقرب سے ایک ہی برزخ حاصل ہوا اور کوئی نور اُس سے نہیں حاصل ہوا۔ تو ٹرک چائیگا وجود وہیں پر اور کوئی شے انوار و اجسام سے حاصل نہوگی۔ کیونکہ جسم سے اس کا صدور محال ہے جیسے پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ اور ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ برزخ بھی بہ کثرت ہیں۔ اور انوار مدبرہ

مدور کثرت
و جب ہے

بھی اور اگر نور اقرب سے بھی ایک ہی نور مجرد پیدا ہوا۔ اور اسی طرح اس نور مجرد سے ایک اور نور مجرد اور ان میں سے ایک نور میں بھی دوئی نہیں ہے۔ پس پیدا نہ ہو سکیں گے برزخ کیونکہ وہ مرکب ہیں مہیولی اور صورت سے متمنع ہے اس کا صدور ایسی شے سے جس میں دوئی نہیں ہے۔ پھر یہ کہ ان سب معلومات سے ہر ایک نور کی ہی ہے۔ تو اس کی نوریت کی حیثیت سے حاصل نہ ہو گا جو ہر تاریک (کیونکہ معلول ضرور ہے کہ مناسبت رکھتا ہو۔ علت سے بعض وجوہ سے باوجود یکہ کوئی مناسبت نہیں ہے تاریک اور نور میں نور کی حیثیت سے۔ تو ضرور ہوا کہ نور اقرب سے ایک برزخ اور نور مجرد (دونوں) پیدا ہوں (کیونکہ اس کی ذات میں دو اعتبار ہیں) فقر فی نفسہ (کیونکہ ممکن ہے فی نفسہ) اور غنی بالغیر یعنی اول سے (کیونکہ نور اول واجب ہے) پس نور اقرب کو تعقل اپنے فقر کا ہے اور وہ ہیت ظلمانی ہے اس کے لئے اور وہ مشاہدہ کرتا ہے نور الانوار کا اور مشاہدہ کرتا ہے اپنی ذات کا۔ کیونکہ اس کے اور نور الانوار کے درمیان کوئی پردہ نہیں ہے۔ کیونکہ پردے برزخوں اور تاریکوں میں ہوتے ہیں۔ اور ابعد میں اور نور الانوار اور انوار مجرد کے لئے بالکل نہ جہت ہے نہ بعد جو نور التور کو مشاہدہ کرے وہ اپنی ذات کو تاریک پاتا ہے نور النور کی ذات کے قیاس سے۔ کیونکہ نور کامل غالب آتا ہے نور ناقص پر لہذا نور الانوار کے جلال کے مشاہدہ سے اس کی ذات پر ظہور فقر و تاریکی کا ہوتا ہے نسبت اس ذات جلالی کے اس فقر و تاریکی کے مشاہدہ سے دیکھ کر ظن پیدا ہوتا ہے۔ وہی برزخ اعلا ہے۔ ایسا برزخ کہ اس سے بڑا کوئی برزخ نہیں ہے۔ اور وہی تمام عالم پر محیط ہے جس کا ذکر ہو ہے۔ اور نور اقرب اپنے غنا کے اعتبار سے اور اس وجوب کے اعتبار سے جو اس کو نور الانوار سے ملا ہے۔ اور مشاہد جلال اور عظمت کے اعتبار سے اس کو حاصل ہوتا ہے۔ ایک نور مجرد و وسر برزخ۔ پس برزخ مذکور اس کا ظل اور جو نور اس سے حاصل ہوا ہے اس کی ضواء اسی سے ہے۔ اور ظل فقر کی تاریکی سے ہے۔ اور ہم ظل سے سوا اس کے کچھ مراد نہیں لیتے کہ

جو نور نہیں ہے بذات خود (و خلائق مشائین کے جوہر ہیں کہ ظلمت عدم نور ہے اس چیز سے جس کی شان سے نور ہو)۔
 قاعدہ ۱۰۔ نور سانفل اور نور عالی کے درمیان میں جیکہ حجاب نہیں ہے وہ عالی کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اُس پر نور عالی کا اشراق ہوتا ہے۔ (جو انوار خبر میں مادہ سے ان میں حجاب نہیں ہے کیونکہ حجاب خالصہ بعد از جمیعہ کا ہے۔ اور انوار اس سے مجرد ہیں۔ لہذا ان میں سے ایک دوسرے کا حجاب نہیں ہے۔ بلکہ کل انوار سائنڈتے کہ نور بعد جو سب سے اصل ہے عالی کو مشاہدہ کرتا ہے۔ شے کہ نور الانوار کا بھی مشاہدہ کرتا ہے۔ اور کل انوار عالیہ جتنے کہ نور الانوار کی شعاع کا بھی ان پر اشراق ہوتا ہے۔ کیونکہ نور کی طبیعت سے اشراق ہے ہر چیز پر جو قابل و مستعد ہو۔ اسی طرح نور عالی سے سانفل پر اشراق ہوتا ہے۔ وہ اشراق جو عقلی اور دائمی ہے۔ یعنی

پس نور اقرب پر نور الانوار کی شعاع کا اشراق ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جہتیں نور الانوار کی کثیر ہو جائیں نور کے عطا کرنے سے اور اس پر اشراق ہونے سے (اور اسی طرح باقی انوار) جواب دیا جائے گا۔ متنع ہے کہ وہ موجب کثرت کا ہو۔ اور اس سے دو چیزیں وجود میں آئیں۔
 (یعنی نور الانوار کی ذات مجرد سے دو چیزوں کا حاصل ہونا محال ہے) اور ایسا ہے بھی نہیں۔ کیونکہ اس سے یا تو وجود نور اقرب کا ہوا وہی اس کی ذات سے ہے فقط۔ اور اس کے انوار کا اشراق اُس پر (اور باقی انوار پر) قابل کی صلاحیت سے ہے۔ اور اس کے عشق سے ہے جو اُس کو نور الانوار سے ہے اور عدم حجاب کی جہتیں بہت ہیں۔ اور وہ قبول کرنے والوں کی استعدادیں ہیں۔ اور علت اس کی اُس کا قبول کرنا۔ اور ان کا عشق اور شرائط جیسے عدم حجاب کہ وہ شرط ہے عالی کے اشراق کی سانفل پر۔ اور شے واحد سے جائز ہے کہ حاصل ہوں اختلاف احوال اور قبول کے سبب سے اور ان کے تعدد سے متعدد اشیاء۔

قاعدہ ۱۱۔ جو فائدہ پہنچانا ایسی چیز کا جو مستفید کے لیے مناسب ہے بغیر کسی عوض کے۔ پس طلب کرنے والا حمد اور ثواب کا سودا اگر ہے۔ اور ایسا ہی ہے

۱۲۔ اگر مفید اس عوض سے فائدہ پہنچائے کہ مستفید ہمارے سائنس کر گیا۔ یا ہم کو ثواب

وہ جو ذمت سے بچنا چاہتا ہو۔ اور اسی کے مثل۔ پس کوئی بخشش میں بڑھا ہوا نہیں ہے۔ اس ذات سے جو خود اپنی حقیقت ذات سے نور ہے۔ اور اس کا بجلی کرنا و فیض لذات ہے ہر چیز پر جو اس کی بخشش کو قبول کر سکتی ہو۔ اور ملک جل شانہ وہ ہے جس کے لیے ہر شے کی ذات ہے اور اس کی ذات کسی کے لیے نہیں ہے۔ اور وہ نور الانوار (جل شانہ جل جلالہ) ہے۔

قاعدہ :- جب تم کو معلوم ہو چکا کہ ابصار نہ صورت مرئی کے آنکھ میں انطباع کے سبب ہے اور نہ آنکھ سے خروج شعاع کے سبب سے ہوتا ہے۔ پس نہیں ہوتا ابصار مگر مقابلہ سے مستنیر اور چشم سلیم کے نہ اس کے سوا (کیونکہ مقابلہ

دلتیم حاشیہ غفر گزشتہ پیچہ کا۔ یا یہ کہ مستفید ہماری ذمت سے باز رہے گا وہ مفید بذات خود نہیں ہے۔ بلکہ سوداگری کرتا ہے۔ یعنی کچھ دیتا ہے اور کچھ لیتا ہے۔ ۱۲۔

۱۔ (۱) انطباع مرئی فی العین (۲) خروج شعاع من العین جب یہ دونوں قیاس باطل ہو گئے تو اب ابصار کا سبب سوا اس کے نہیں ہے کہ مستنیر اور مستنیر کا مقابلہ ہو۔ ۱۳۔

۲۔ (قول مصنف) پس نہیں ہے الا جبب مقابلہ مستنیر کے الخ تم کو معلوم ہے کہ اس میں کیا بات ہے۔ اور ہمارا مذہب اس باب میں کیا ہے۔ اور طالب علم کے لیے زیادہ واضح کرنے کے لیے وجود محسوس

جس حیثیت کہ وہ محسوس ہے ایک وجود رابطی اور حضور جمعی ادراکی ہے۔ نفس مدرک کے لیے جو ہر مدرک کے پاس حاضر بذات خود نہیں ہوتا۔ مگر ایک علاقہ روحانی نفس مدرک کے ساتھ۔ مادہ جسمانی

۱۔ یعنی خود

اس کو اپنا علم

نہیں ہے۔

عدم اور حجاب اور تاریکی کے ساتھ ہے۔ اور اس کا وجود نفس الامری اپنی ذات کے لیے غائب ہے۔ اور جو چیز اپنی ذات سے غائب ہے وہ غیر کے لیے حاضر نہیں ہو سکتی۔ مگر ایسی صورتوں کے ذریعہ

سے جو اس کی ذات پر زائد ہوں۔ پس ہر جسم سے حاضر بذات خود نفس کے پاس قوت مبصرہ کی جہت سے ایک جسم نورانی شعاعی ہے جو فاعل ہوتا ہے نفس سے قوت مبصرہ پر۔ جیسے فیضان

۲۔ اشارہ

۱۔ غائب ہے۔

ضوء کا ہوتا ہے۔ مضمی بالذات سے اور اس کو گھیر لیتی ہے نفس اس طرح سے فاعل مفعول کو گھیر لیتا ہے۔ اور قوت مبصرہ اس سے منفعل ہوتی ہے۔ ایک قسم کے انفعال کے ساتھ نہ کہ اس میں

حلول کیے ہوئے ہو بلکہ اس طرح کہ اس کو تخصیص ہے اس کے وجود سے من جانب نفس کنارہ مثال بن نفس کے جیسا کہ تجذیر کے باب میں شیخ اشراق کا مذہب ہے۔ صرف اس قدر فرق ہے

مستیز کا آنکھ سے ہوتا ہے تو نفس میں۔ (ایک اشراق حضوری مستیز کا پیدا ہوتا ہے اور انسان اُس کو دیکھتا ہے) پڑ
نیال اور وہ مثالیں جو آئینوں میں نظر آتی ہیں۔ ان کا حال عنقریب آئیگا۔
ان کا کام اور ہے۔ (یہ دونوں مسئلے بہت مہتمم بالشان ہیں۔ کیونکہ یہ صورتیں نہ
کسی مکان میں ہیں نہ جہت میں۔ اور نہ ذی وضع ہیں (قابل اشارہ جسمی) اور نہ کسی
موضوع یعنی جسم میں ہیں۔ ان کا مفصل بیان عنقریب ہوگا) اور حاصل مقابلہ کا
رجوع اس امر کی طرف ہے کہ باہر (ناظر) اور بصر میں کوئی حجاب نہ ہو نہ بہت و در
ہو نہ بہت نزدیک ہو) کیونکہ بہت نزدیکی رویت کی مانع اس لیے ہے کہ روشن
اور نورانی ہونا مرئی (جو چیز دیکھی جائے) کی شرط ہے پس دونوں کا ہونا ضروری
ہے۔ نور دیکھنے والے کا اور نور اُس چیز کا جو دیکھی جائے۔ اور غلاف چشم کی اندرونی
سطح جب آنکھ بند ہو اس صورت میں روشنی نہیں تصور کی جاسکتی باہر کی روشنی سے
اور نہ آنکھ میں ایسی روشنی ہے جو پوشش چشم کی اندرونی سطح کو روشنی دے۔ پس
دکھائی نہیں دیتا جو جبر روشنی نہ ہونے کے اسی لیے ہر قرب مغرط مانع ہے روشن
ہونے سے۔ پک

بعد مغرط (بہت دوری) حکم میں پردے کے ہے بہ سبب کمتر ہونے
مقابلہ کے۔ مستیز اور نور جب کبھی نزدیک ہو تو مشاہدہ کے لیے بہت مناسب
ہے۔ جب تک نور اور نور لینے والا دونوں موجود رہیں (یعنی بہت ہی قریب
نہ ہو جائے۔ یہ نزدیکی مشاہدہ کے لیے مناسب نہیں ہے)۔ پک

قاعدہ :- دو سرا اشراقی (اس بیان میں کہ مشاہدہ نور کا جدا ہے اس
نور کی شعاع کے اشراق سے جو اشراق مشاہدہ کرنے والے پر ہے) تیسری آنکھ مشاہدہ
کرتی ہے (اُن چیزوں کا جو دیکھی جاتی ہیں مثلاً آفتاب کا) اور آنکھ پر شروق

شد مشاہدہ بعد غفلت
وہ تمام کتاب وغیرہ ۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ بک اصرار واضح تر ہوتا ہے۔ اور احتیاج مادہ مخصوصہ کے حضور کی اس ہوتی
زیادہ تر ہے۔ اور بعض شرائط کی جب تک نفس اس عالم میں تھمکے کے ہے۔ لیکن آخرت میں کوئی فرق
نہیں اور اصرار نہیں ہے۔ وہ ان غیبی شہادت ہے۔ اور علم عینی حاصل ہوتا ہے۔ تعلیقات ماصدر ۱۲

(دوقوع) شعاع کا ہوتا ہے چکنے والی چیزوں سے وقت مشاہدہ کے ذیعنے آنکھ دیکھتی ہے آفتاب کو اور آفتاب کی روشنی آنکھ پر پڑتی ہے) دوقوع شعاع کا آنکھ پر شعاع کی حیثیت سے ہے۔ اور مشاہدہ آفتاب کا نہیں ہوتا مگر مسامتہ (آسنے سامنے ہونے) سے آنکھ کی بہت بڑی مسافت سے جہاں آفتاب ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ (یعنے مباحث رویت میں کہ انطباع کی وجہ سے نہیں ہے۔ تاکہ مشاہدہ آنکھ کی حیثیت سے ہو) اگر آنکھ کی پوشش نوری ہوتی یا آفتاب قریب ہوتا جیسے پوشش ختم ہے تو ضرور شعاع اور مشاہدہ زیادہ ہو جاتا۔ جیسے اس سے پہلے قاعدہ میں بیان ہو چکا ہے کہ مستقیم متناسر ذیک ہو گا مشاہدہ کے یئے مناسب تر ہو گا۔

فصل :- اس بیان میں کہ نور عالی غالب ہے سافل پر۔ اور سافل عاشق ہے عالی پر۔ نور سافل محیط نہیں ہو سکتا نور عالی پر۔ کیونکہ عالی اپنی نوریت کی شدت سے اُس پر غالب آجاتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے کہ نور سافل ایسا مطلوب ہو کہ نور عالی کا مشاہدہ نہ کر سکے۔ انوار کثرت سے ہیں۔ ہر عالی کو سافل پر غلبہ ہے۔ اور سافل کو عالی کا شوق ہے۔ اور نور الانوار جملہ موجودات پر غالب ہے۔ اور وہ اپنے سوا کسی کا عاشق نہیں ہے۔ اور وہ اپنی ذات کا عاشق ہے۔ کیونکہ اس کا کمال خود اس پر ظاہر ہے۔ اور وہ کل اشیاء سے جمیل تر ہے۔ اور سب سے کامل تر ہے۔ اور اس کا ظہور اپنی ذات پر ہر شے کے ظہور سے بقیاس غیر کے اور اپنی ذات کے بڑھا ہوا ہے اور بالکل پورا ہے۔

لذت نہیں ہے مگر شعور ایسے کمال کا جو حاصل ہو کمال اور حصول کی حیثیت سے (معلوم ہو کہ لذت والہ کا کا شعور اور ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا امر بدیہی و جدانی ہے۔ کیونکہ ہم اکل و شرب وغیرہ میں ایک حالت مخصوص پاتے ہیں

۱۷۔ تہر فلسفہ میں غضب اور غصہ کے معنے نہیں رکھتا بلکہ تہر کے معنے قوتوں کو قبضہ اور تصرف میں رکھنا۔ باری تعالیٰ جل شانہ کا ایک نام یا قاصر ہے۔ اس کے یہی معنے ہیں۔ جو اس فصل میں بیان ہوئے ہیں۔ ۱۲۔

اور یہی لذت ہے۔ اور چوٹ سے یا تفرق اتصال سے کسی عضو میں ایک دوسری حالت پاتے ہیں۔ اور یہ الم ہے۔ اور جبکہ کھانے سے جو حالت ہوتی ہے وہ پیٹنے کی حالت سے جدا گانہ ہے۔ اگرچہ دونوں میں لذت ہونے میں اشتراک ہے۔ پس جو امر مشترک ہو وہ بعینہ لذت کی ماہیت ہے۔ اور لذت کی ماہیت پر یہاں اس لئے مصنف نے آگاہ کیا ہے تاکہ نظر حکمی سے یہ بیان کیا جائے کہ لذت نور الانوار کی تمام لذتوں سے بھرپور ہے۔ اور لذت کی ماہیت میں جن امور کا اعتبار کیا گیا ہے ایک ان میں سے شعور ہے۔ کیونکہ جس کو شعور نہیں ہے اس کو لذت نہیں ہے۔ دوسرا امر کمال ہے۔ اور وہ ایسا امر ہے جس کی شان سے ہے کہ کسی شے کے لئے ہو جب وہ شے اس کے لائق ہو۔ اور اس کی صلاحیت رکھتی ہو۔ کیونکہ ہر شے کا شعور لذت نہیں ہے۔ بلکہ کمال کا شعور لذت ہے۔ تیسرا امر حاصل ہے۔ کیونکہ شعور مطلق کمال کا لذت نہیں ہے۔ بلکہ ایسا کمال جو حاصل ہو۔ جو تحفہ کمال کی حیثیت اس لئے کہ اگر ادراک حصول کمال کا ہو اس کو جو اعتقاد اپنی کمالیت کا نہ لکھتا ہو تو وہ لذت نہیں ہے۔ پانچواں امر یہ کہ اس کو حاصل ہو۔ کیونکہ محض ادراک لذت کا لذت نہیں ہے۔ بلکہ جب تک ادراک اس کے حصول کا لذت کو نہ ہو جو حصول کمال سے غافل ہو اس کو لذت نہیں ہوتی جیسے بیان ہو چکا ہے۔ ہر لذت بقدر کمال اور ادراک کمال کے ہوتی ہے۔ اور کوئی اکمل اور اجمل نور الانوار سے نہیں ہے۔ اور نہ اپنی ذات کے لئے۔ اور نہ غیر کی ذات کے لئے۔ اس سے زیادہ کون ظاہر تر ہے۔ پس کوئی لذت اُس کی لذتوں سے بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ اور وہ اپنی ذات پر عاشق ہے فقط۔ اور خود اپنا معشوق ہے اور دوسروں کا بھی معشوق ہے۔ اور نور ناقص کی ماہیت میں عشق نور عالی کا ذیل ہے۔ اور نور عالی کی کئی ماہیت میں غلبہ نور ساغل پر ہے۔ اور جس طرح زیادہ نہیں ہوتا ظہور نور الانوار اپنی ذات کے لئے (کیونکہ ظہور اس کی ذات پر زائد نہیں ہے۔

۵۔ مصنف نے لفظ نسخ لکھا ہے جس کے معنی بڑبڑا دے ہیں۔ ہم نے کئی ماہیت

ترجمہ کیا ہے۔ ۱۲۴ھ

نہ ظہور اس کا کوئی جز ہے نہ اس کے لوازم سے ہے) اسی طرح اس کی لذت اور عشق اپنی ذات کا زیادہ نہیں ہوتا۔ اور جس طرح اندازہ نہیں کیا جاسکتا دوسرے انوار کا نور الانوار کے ساتھ نوریت کی شدت اور کمال غیر متناہی میں۔ اسی طرح دوسروں کی لذت اور عشق کا اس کی لذت اور عشق سے جو بذات خود اس کو اپنی ذات سے ہے۔ قیاس نہیں ہو سکتا۔ اور عشق اور اشیا اور ان کا تعلق دوسوائے نور الانوار کے اور دوسری اشیا کے ساتھ جیسے عشق اور لذت نور الانوار کے ساتھ ہے۔ پس انتظام وجود کا بالکل محبت سے ہے۔ رہنے پر نور سافل کو اپنے مانوق سے عشق ہے۔ اور عالی کو سافل پر غلبہ حاصل ہے۔ غلبہ مذکور ہو گا تتمہ اس بیان کا جب انوار کی کثرت بیان ہوگی اور اس کثرت کو نظام (مذکور) کیونکہ جہات اور اشراقات عقلیہ کثرت ہو جائیں گے۔ اور ان کی باہمی نسبتوں سے کثرت عالم پیدا ہوں گے۔ اور ان کا انتظام پورے طور سے ہوگا۔ اور یہ سب عالم ملے گویا ایک عالم ہو جائیگا۔ جس کی تالیف اور تبصیف محکم ہوگی۔)

فصل :- پس نور اقرب مشاہدہ کرتا ہے نور الانوار کا اور نور الانوار کے نور کا نور اقرب پر شروق ہوتا ہے۔ اور نور اقرب کو نور الانوار سے محبت ہے۔ اور نور اقرب کو جو محبت اپنی ذات سے ہے وہ نور الانوار کی محبت سے مغلوب ہوگا۔

فصل :- (اس بیان میں کہ مجردات سے بعض کا اشراق بعض پر اس طرح نہیں ہے کہ نور شارق سے کوئی شے جدا ہوتی ہو) اشراق نور الانوار کا انوار مجرودہ پر اس طرح نہیں ہے کہ کوئی شے منفصل ہو۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ بلکہ وہ نور شعاعی ہے جو حاصل ہوتا ہے۔ نور مجرود میں اس مثال کے موافق جو آفتاب کے بیان میں مذکور ہوئی۔ یہ نور اس کو حاصل ہوتا ہے جو اس نور کو قبول کرتا ہے۔ مثلاً زمین کو جب مقابلہ ہوتا ہے تو عقل مفارق نوری شعاعی ہیئت اس کو پہنچاتی ہے۔ پس نسبت نور الانوار کی انوار مجرودہ سے عالم عقلی میں وہی ہے جو کہ عالم جسمانی میں آفتاب کو نسبت ہے زمین سے جس طرح زمین آفتاب کی شعاعوں کو قبول کرتی ہے جبکہ حجاب مابین انوار مجرودہ نور الانوار کی شعاعوں کو حاصل کرتے ہیں۔ جبکہ حجاب مابین نہیں ہے۔ اور جس طرح زمین آفتاب کے نور سے

روشن ہو جاتی ہے اسی طرح انوار مجروحہ نور الانوار کے نور سے منور ہیں۔ اور شاہدہ اور امر ہے۔ (اور نور الانوار کا اشراق نور مجروحہ پر اور ہے) جیسے ہم نے مثال سے بیان کیا۔ (کہ آفتاب کے نور کا آنکھ کو روشن کرنا اور ہے اور آنکھ کا آفتاب کو دیکھنا اور ہے)۔ پس جو نور کہ نور مجروحہ کو نور الانوار سے حاصل ہوتا ہے وہ نور سانچ کے نام سے مخصوص ہے۔ (لیکن یہ اصطلاح پوری نہیں اترتی اس لیے کہ اس کے کبھی انوار مجروحہ کے اشراقات کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں جو بعض سے بعض پر ہوتے ہیں) اور وہ نور عارض ہے (انوار مجروحہ کو عارض ہوتا ہے۔ ان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے) نور عارض قسم ہے اجسام میں جو نور ہوتا ہے۔ اور انوار مجروحہ میں جو نور ہوتا ہے۔

فصل ۱۰: (اس بیان میں کہ کثرت کیوں کر سادہ ہوتی ہے اور اس کا اور اس کی ترتیب) کی

نور اقرب سے (یعنی عقل اول) جب حاصل ہوا برزخ (یعنی فلک اعلیٰ) اور نور مجرد (عقل ثانی) اور اس نور مجرد (ثانی) سے ایک اور نور مجرد (عقل ثالث) اور ایک برزخ (یعنی فلک ثوابت) پس اگر اس طرح فرض کیا جائے جیسا کہ ثانی کہتے ہیں یعنی ہر عقل سے ایک اور عقل اور ایک فلک حاصل ہو۔ یہاں تک کہ حاصل ہو جائیں نو آسمان اور عالم عنصری اور یہ بھی تم کو معلوم ہے کہ انوار کی ترتیب کا سلسلہ واجب النہایت ہے۔ پس انتہی ہو گا یہ سلسلہ (بانب نزول میں) ایسے نور مجرد پر جس سے کوئی نور مجرد حاصل نہ ہو۔ اور جبکہ ہم نے موافق کیا اشیریات میں یعنی ساتوں آسمانوں سے ہر ایک میں ایک ستارہ (یعنی ساتوں سیارے) اور کرۂ ثوابت میں اس قدر ستارے ہیں جن کا محصر انسان سے نہیں ہو سکتا۔ پس ضرور ہوئی ان اشیاء کے لیے کثرت سے اُن کی کہ متعدد جہات ہوئے جن کا محصر ہم سے نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ کرۂ ثوابت نور اقرب سے نہیں حاصل ہوا ہے اس لیے کہ جہات اقتضاء جو فلک اقرب میں ہیں اس کے لیے وفا نہیں کرتے کہ اکب ثابتہ کی تعدد کثیر سے۔ تو یہ آسمان آٹھواں اگر عقول عالیہ میں سے کسی سے حاصل ہو تو اس عقل عالی میں جہات کثیرہ نہیں ہیں

خصوصاً ایسے شخص کے نزدیک جو یہ مانتا ہو کہ ہر عقل میں ایک جہت وجوب ہے۔ اور ایک جہت امکان اس کے سوا نہیں ہے۔ یہ یعنی ممکنہ کی رائے ہے۔ اور بعض کے نزدیک تین جہتیں ہیں وجوب بالغیر۔ امکان نفسہ۔ اور ماہیت وجوب کے تعقل سے ایک عقل کی وجہ ہوگی۔ دو عقل سے امکان اور اپنی نسبت کے ایک فلک کی موجب ہوگی۔ اور ماہیت کے تعقل سے ایک نفس کی موجب ہوگی۔ اگر یہ مانیں کہ فلک ثابت سوافل سے حاصل ہوا ہے تو یہ کیوں کہ متصور ہو سکتا ہے کہ برزخ اس کا براہ ہو۔ اور اس میں زیادہ ستارے ہوں۔ یہ نسبت سوافل کے اور اس مفروض سے محال ثابت نکلتے ہیں۔ شاید ان کے اس قیاس سے ہمیشہ کے لئے یہ ترتیب نہیں چلتی۔ (کہ نو آسمان عقلی آسمان سے ترتیب وار حاصل ہوتے ہیں) اور ہر ستارہ جو فلک ثابت میں ہے اس کے ساتھ تخصیص ایک موضع اور وضع کی ہے۔ اور یہ دونوں متعین ہیں۔ اور ضرور ہے ان کے لئے ایک اقتضا جو متعینی اس تخصیص کا ہو محال ہے کہ یہ تخصیص فلک ثابت کے اقتضا سے ہو۔ اس لئے کہ وہ بسیط ہے اور اس کی نسبت تمام مواضع سے برابر ہے۔ اگر یہ بھی مان لیں کہ تمام ستارے نوعاً متفق ہیں تو بھی موضع اور وضع کی خصوصیت کی علت ہوگی اور اگر مختلف النوع مانیں تو محال ہونا اور بھی ظاہر ہے۔

بلکہ انوار قاہرہ دینے وہ جو مجرد ہیں برزخ اور علائق سے زیادہ ہیں دہش بینش اور تلو و تسو اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے کوئی برزخ مستقل نہیں حاصل ہوتی۔ (بلکہ غیر مستقل یعنی کوکب حاصل ہوتا ہے جو فلک میں مرکوز لینے بڑا ہوا ہے) کیونکہ برزخ مستقل یعنی افلاک کی تعداد کمتر ہے کوکب سے۔ اور یہ قوا ہر کثیرہ باوجود اپنی کثرت کے مرتب ہیں حاصل ہوتا ہے نور اقرب سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا اور اسی طرح چوتھا اور پانچواں یہاں تک کہ تعداد کثیرہ نور ہر ایک ان میں سے مشاہدہ کرتا ہے نور انوار کا اور واقع ہوتی ہے اس پر شعلہ نور الانوار کی اور انوار قاہرہ کا نور ایک سے دوسرے پر منعکس ہوتا ہے اور

ہر ایک جو رتبہ میں بلند تر ہے وہ اپنے سے نیچے رتبہ والے پر اشراق کرتا ہے۔ اور ہر سافل قبول کرتا ہے۔ شعل نور الانوار کی اپنے مافوق کے توسط سے یہاں تک کہ وہ اشراق ہر نور سانح کو قبول کرتا ہے۔ یعنی وہ شعل جو اس پر نور الانوار سے نازل ہوتی ہے دو مرتبہ ایک مرتبہ بغیر واسطہ کے اور دوسری مرتبہ واسطہ سے نور اقرب کے اور تیسرا مرتبہ نور الانوار سے بلا واسطہ اور نور اقرب سے بلا واسطہ اور چوتھا آٹھ مرتبہ چار مرتبہ اپنے ساتھی کے انعکاس سے یعنی تیسرے سے اور دو مرتبہ دوسرے سے اور ایک مرتبہ نور الانوار سے اور ایک مرتبہ نور اقرب سے بغیر واسطہ اور اسی طرح دگنا چوگنا ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ انوار عالیہ اور سافلہ میں حجاب نہیں ہے۔ اور نہ نور الانوار ہی سے حجاب ہے۔ کیونکہ حجاب خاصہ ابعاد کا ہے۔ اور برزخ کے شعلوں سے ہے۔ (اسی طرح تضاعت بہت بڑی تہ او تک پہنچتی ہے) مع اس امر کے کہ ہر نور قابل مشاہدہ کرتا ہے نور الانوار کا اور مشاہدہ اور شروق جدا گانہ ہیں۔ اور فیض شعل کا جو تکو معلوم ہو چکا ہے۔ پس جب تضاعت انوار سانحہ کا ہوا اس طرح سے تو کس طرح ہو گا حال کثرت کا مشاہدہ سے ہر عالی کے اور اشراق سے اس کے نور کے سافل کے۔ سافل پر بغیر واسطہ اور بواسطہ انعکاس جو دوسرا ہو رہا ہوتا جاتا ہے۔ جو معلوم ہو کہ برزخی شعاعیں (یعنی جسمانی عرضی) جب کسی برزخ پر پڑتی ہیں تو شدت سے نور زیادہ ہو جاتا ہے اعداد کے بڑھنے سے اور ایک ہی محل پر جمع ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عدد سے تمیز نہیں ہو سکتی۔ بلکہ محل سے تمیز ہوتی ہے۔ جیسے شعاعیں چراغوں کی ایک دیوار پر (سب کی روشنیاں حقیقت میں جدا گانہ ہیں) پس واقع ہوتا ہے سایہ ایک سے اگرچہ دوسرے

۱۵۔ یعنی عقل دوم۔ ۱۲۔

۱۶۔ ایک مرتبہ خود نور الانوار سے اور دو بارہ بواسطہ ثانی سے بارہ نور اقرب سے اور

چوتھی مرتبہ انعکاس سے۔ ۱۲۔

۱۷۔ جیسے پچاس تہی کی قوت کا لیمپ کم روشنی رکھتا ہے چار سو تہی کے لیمپ سے۔ ۱۲۔

باقی رہیں۔ (اگر ایک ہی سے جو روشنی ہوتی وہی بعینہ دوسرے سے بھی ہوتی تو ایسا نہوتا۔) اور یہ مثل اس اشتداد کے نہیں ہے جو کہ ایک یا دو بدوؤں سے ہوتا ہے (جیسے پانی کا گرم ہونا آگ سے یا مثلاً آگ سے اور آفتاب سے) یہ شدت بدوؤں کے زوال کے بعد باقی رہتی ہے۔ (جیسے پانی کی حرارت اور شمعیں چراغوں کے زوال کے بعد نہیں باقی رہتیں۔) اور نہ یہ مثل اجزاء معلول علت واحدہ کے ہے جیسا کچھ ہو (یعنی یہ واحد کیونکہ مثل اجزاء علت بیت کے نہیں اس لئے کہ کئی چراغ بالنسبہ دیوا کی روشنی کے اجزاء ایک علت کے ہیں۔ لیکن روشنی ایک کے فنا ہونے سے نہیں جاتی بظاہر بخلاف مکان کے کہ وہ مرکب ہے کئی چیزوں سے اور ایک جز کے فنا ہونے سے فنا ہو جاتا ہے۔) کی

کبھی مثل دو شقوں کے جو دو شئیوں سے ہوں ایک ہی محل میں جمع ہو جاتے ہیں انوار میں (جیسے جمع ہوتے ہیں اجسام میں) لیکن برزخ کو کوئی علم کسی اشراق کی زیادتی نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے جب اشراقات متعدد ایک زندہ شے پر ہوں جس کی ذات اس سے غائب نہیں ہے۔ اور نہ اس چیز سے غائب ہے جس کا اشراق اُس پر ہوتا ہے۔ اور نہ ہر ایک سے جو زیادہ ہوتا ہے۔ اس سے غائب ہے پس جو تو اہر مترتب ہیں ان کو عدد کثیر حاصل ہوتا ہے بعض سے بعض کو باعتبار شہادت کی اکائیوں کے اور باعتبار عظمت اُس کی شعاعوں کے جو کامل اشراقات کی اکائیاں ہیں اور وہ تو اہر اصول اعلیٰ ہیں۔ پھر حاصل ہوتے ہیں۔ ان اصول سے بہ سبب جہات کی ترکیبوں کے (جو کہ فقر اور استغناء ہے) اور اُن کے مشارکات کے (یعنی مشارکات ان جہات کے اور ان کے مناسبات کے حصول انوار عظیمہ کے اقتضائے طرہ جہات عقلیہ کے اور مشارکات اور مناسبات جو ان کے مابین ہیں۔) جیسے مشارکت جہت فقر کی شعاعوں کے ساتھ اور اسی طرح سے بہ سبب مشارکت جہت استغناء کے شعاعوں کے ساتھ اسی مشارکت سے جہت فقر ان کے ساتھ اور اسی طرح مشارکت سے جہت محبت کی ان کے ساتھ اور مشارکتوں سے ایک قاہر کی

شعاعوں کے ایک ایک کے ساتھ اور مشارکتوں سے انوار قاہرہ کے دوران کے مشاہدات سے اور مشارکتوں سے اُن کی جوہری ذاتوں کے اور مشارکتوں سے بعض شعاعوں سے ایک کے دوسرے کی بعض شعاعوں کے ساتھ اعداد کثیر (ان اعداد کی کوئی حد نہیں ہے۔ کیونکہ ہر جہت سے بالذات ایک شے حاصل ہوتی ہے اور مشارکت سے ہر نور کے ان کی کسی جہت کے ساتھ ایک شے حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح دو نوروں یا تین یا چار و علیٰ ہذا القیاس جتنی تعداد زیادہ ہو ایک شے حاصل ہوتی ہے اور یہی حکم ہر جہت کا ہے مناسبات کے ساتھ جو ان کے درمیان ہیں) اور مشارکتوں سے سب کی شعاعوں کے خصوصاً ضعیف اور نیچے مرتبہ کی سب میں جہت فقر کے ساتھ ثوابت حاصل ہوتے ہیں جن کا میں نے ذکر کیا تھا۔ اور صورتیں ثوابت کی مناسبت رکھتی ہیں باعتبار بعض کی شعاعوں کے بعض کے ساتھ اور مشارکت سے شعاعوں کی جہت استغناء اور قہر اور نسبت عجیب مناسبتوں سے درمیان شدید اور کمال شعاعوں کے باقیوں کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں انوار قاہرہ اور باب اصنام نوعیہ فلکیہ اور طلسمات بساط اور مرکبات عنصریہ کے اور جو کچھ ماتحت کرہ ثوابت کے ہے (خود اجسام علوی ہوں خود سفلی خواہ بسیط ہوں خواہ مرکب ہوں) پس مبدیہ ہر ایک کا ان طلسمات سے نور قاہرہ ہے اور وہی صاحب طلسم ہے۔ اور نوع قائم نوری ہے (اور اسی کا نام مثل افلاطونیہ ہے) اور ارباب طلسمات اس نفوذ سے کہ وہ ماتحت اقسام محبت کے ہیں اور قہر اور اعتدال کے اپنے ملبوی کے ساتھ کواکب میں اختلاف سعدا و نحس کا ہے (مثلاً مشتری اور زہرہ سعد ہیں۔ مریخ اور زحل نحس ہیں۔ عطارد معتدل ہے۔) و

انواع نوریہ قاہرہ اپنے اشخاص سے مقدم ہیں۔ (یعنی اپنے طلسمات سے جو اس عالم میں ہے) یہ تقدم عقلی ہے (کیونکہ وہ علت ہونے سے اور بالذات بھی مقدم ہیں)۔ اور امکان اشرف کے اقتضا سے ہے وجود انوار نوریہ مجردہ کا کیونکہ وہ اشرف ہیں۔ (اجسام کی نوعوں سے کیونکہ انوار نوریہ مجرد ہیں مواد سے

اور جب انفس موجود ہے تو واجب ہے کہ اشرف پہلے ہی سے موجود ہو اس کو ہم ثابت کریں گے قاعدہ امکان اشرف میں) انواع اور علل ان کے محض اتفاقات سے نہیں ہیں۔ (کیونکہ اتفاقی نہ دائمی ہوتا ہے نہ اکثری۔ اور یہ انواع ہمارے پاس موجود ہیں اور وہ محفوظ ہیں کبھی نہیں بدلتے) کیونکہ انسان سے غیر انسان نہیں پیدا ہوتا۔ اور گناہم سے سوا گناہم کے۔ پس انواع جو محفوظ ہیں ہمارے پاس وہ مجرد اتفاق سے نہیں ہیں (کیونکہ اور دائم اور ثابت ایک ہی ہیچ پر قسمی نہیں ہوتے محض اتفاقات میں) پھر اور نہ مجرد تصور سے نفوس کے جو حرکت دینے میں خلک کو اور ان کے غایات سے (جیسا کہ بعض کہتا ہے)۔ پس نفوس ذلکیہ کے تصور سے انواع پیدا ہوتے ہیں (کیونکہ تصور است نفوس کے اوپر کی طرف سے ہیں کیونکہ ان کے ایسے علتوں کا ہونا ضروری ہے۔) پھر

اور جس کو نامزد کیا ہے غایت (یعنی تعقل کرنا اور الانوار کا وجود کو بتا کر ماہیت وجود اور اس تعقل کو وہ موجودات کی علت قرار دیتے ہیں یعنی حکماء مشائین) اس کو ہم عنقریب باطل کر دیں گے (نہیں ہے علت ان انواع کی جو ہمارے عالم میں محفوظ ہیں وہ چیز جس کا نام غایت رکھا ہے۔ اور نہ نقش صورتوں کا عقل مجردہ میں اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے) اور صورتوں کے نقش ہونا مجردات قاہرہ میں ایسی صورتیں جو مطابق ماتحت کے ہوں صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مجردات اپنے ماتحت سے منفعل نہیں ہوتے (عالی سافل سے منفعل نہیں ہوتا بلکہ امر بالعکس ہے)۔ اور نہ وہ صورتیں جو عارض ہوتی ہیں بعض مجردات کو حاصل ہوتی ہیں۔ ایسی صورتوں سے جو عارض ہوں دوسرے مجردات کو۔ کیونکہ یہ مفروض نہیں ہوتا ہے نور الانوار میں کثرت کی تجویز پر (جس سے وہ ذات عالی برتر ہے) پھر

پس ضرور ہوا کہ ہر نوع ان انواع کی قائم بذات خود ثابت غیر متغیر عالم نور میں۔ جو کہ رب النوع ہے (اور یہی رب النوع مدبر ہے ان انواع کا اور ان کا حفظ ہے اور فائض کرتا ہے ان کے مناسب ہئیتیں۔ مثلاً بہت سے رنگ عجیب قسم کے

طاؤس کے پروں میں علت ان کی طاؤس کا رب النوع ہے۔ نہ کہ اختلاف پروں کے مزاجوں کا جیسے مشائین کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کی دلیل اس بات پر نہیں ہے اور ان کو یہ قدرت ہے کہ ان رنگوں کے اسباب کا تعین کر سکیں۔ پس حکم مثل ان احکام کے بغیر مراعات کسی قانون کے جو محفوظ اور مضبوط ہو صحیح نہیں ہے۔) یہ بھی تصور کیا جاسکتا ہے کہ انوار قاہرہ متکافی (یعنی ایک دوسرے کی علت ہیں) نور الانوار سے دفعۃً بابتیب موجود ہو گئے ہوں۔ کیونکہ ذات واجب تعللے میں کثرت کا تصور نہیں ہو سکتا۔ (جبکہ تم سمجھ چکے ہو کہ ایک سے ایک پیدا ہو سکتا ہے) ضرور ہے کہ متوسطات طو لا مرتب ہوں۔ (مراد یہ ہے کہ انوار قاہرہ میں سے اعلیٰ ادنیٰ کی علت ہے۔ نہ کہ ان میں تکافو ہو یعنی اعلیٰ ادنیٰ کی علت ہو اور ادنیٰ اعلیٰ کی علت ہو۔) کچ

تو اہر عالیہ جو اس طرح مرتب ہیں (یعنی متوسطات مذکورہ) اصحاب احصام جو باہمی مکافات کہتے ہوں نہیں ہیں بلکہ اصحاب احصام جو متکافی ہیں وہ اعلیٰ قواہر سے موجود ہوئے ہیں۔ اور ان کا تشریف ان شعاعوں کی مناسبت سے ہے جو قواہر عالیہ سے پہنچی ہیں اور اصحاب طلسمات نوریہ سے ایک کو دوسرے پر جو کچھ فضیلت ہے یا جو کچھ نقص ہے وہ ان شعاعوں کے کمال یا نقصان کے سبب سے ہے جو ان کو پہنچی ہیں۔ اور ایسا ہی کمال اور نقص طلسمات میں بھی واقع ہے۔ مثلاً بعض نوع دوسری نوع پر مسلط ہے۔ من وجہ نہ من جمیع الوجوہ (مثلاً انسان شیر پر من وجہ مسلط ہے اور شیر انسان پر دوسری وجہ سے من وجہ مسلط ہے۔ اور یہی حال جمیع انواع جسمیہ کا ہے) کچ

اگر ہوتیں وہ ترتیبیں جو حجم میں ہیں افلاک کے باہر جو اوپر سے مرتب ہیں تو ہوتا مریخ اشرف آفتاب سے اور زہرہ سے مطلقاً۔ ایسا نہیں ہے بعض کا ستارہ بڑا ہے اور بعض کا فلک بڑا ہے۔ اور ان میں تکافو بعض وجوہ سے ہے۔ تو ان کے ارباب یعنی اصحاب احصام میں بھی تکافو ہے بعض وجوہ سے اور مثلاً فضیلتیں جو ادنیٰ میں اس کے مثل (تکافو و احوال) اتفاقات پر مبنی نہیں ہیں۔ بلکہ علتوں کے مرتبہ کی جہت سے ہیں۔ کچ

انوار مجردہ منقسم ہیں انوار قاہرہ میں ان کو کوئی علاقہ برزخوں سے نہیں ہے

قواہر عالیہ خود
احصام نہیں
ہیں۔

نہ انطباع سے۔ نہ تصرف سے اور انوار قاہرہ میں انوار قاہرہ اعلیٰ ہیں اور یہ طبقہ
طولی ہے مرتب ہے اوپر سے نیچے کی جانب ایک سے دوسرے کو فیض پہنچتا ہے
ان سے کوئی چیز نہیں حاصل ہوتا۔ کیونکہ ان کی نوریت شدید ہے اور ان کے جوہر
قوی ہیں اور ان کو وسعت تحقیق سے قریب ہے اور ان میں
جہت ظلمانی بہت سی ہے۔ اگر ہر ایک سے ایک جسم حاصل ہوتا تو اجسام کی
ترتیب بھی مثل ان کی علتوں کی ترتیب کے بغیر نکالنے کے ہوتی۔ اور لازم باطل ہے
پس ملزوم بھی مثل اس کے باطل ہے۔

انوار قاہرہ
سورہ -

دوسری قسم انوار مجردہ کی انوار قاہرہ سورہ ہے وہ ارباب اصنام ہیں
(اور یہ طبقہ عرضیہ ہے ان میں تکافو ہے۔ اور یہ مرتب نہیں ہیں اوپر سے نیچے
کی طرف یہ ارباب اصنام نوعیہ ہیں۔ یعنی جسمانیہ اور ان کی کبھی دو قسمیں ہیں ایک
قسم حاصل ہوتی ہے مشاہدات سے اور دوسری اشراقات سے اور یہ دونوں حاصل
ہوتے ہیں طبقہ طولیہ سے۔ اور چونکہ جو انوار حاصل ہوتے ہیں مشاہدات سے وہ
اشرف ہیں ان سے جو حاصل ہوتے ہیں اشراقات سے اور عالم مثالی عالم حسی سے
اشرف ہے۔ واجب ہو اصادر ہونا عالم مثال کا ان انوار مشاہدیہ سے اور
عالم حس اشراقیہ سے اشرف علت ہے اشرف کی اور اخس علت ہے اخس کی
اور ان دونوں عالموں میں تکافو ہے۔ کیونکہ جو کچھ عالم حس میں موجود ہے خواہ
افلاک ہوں خواہ کوکب خواہ عناصر خواہ مرکبات اور جو نفوس ان سے متعلق ہیں
اس کے مثل عالم مثال میں موجود ہے۔ اور جس طرح انوار اشراقیہ میں ضرور ہے
کہ ایک نور سب سے بڑا ہو نوریت اور عشق میں اور وہ علت ہے فلک
اعلیٰ حسی کی اسی طرح ضرور ہے کہ انوار مشاہدیہ میں ایک نور سب سے بڑا ہو اور
اور وہ علت ہو فلک اعلیٰ مثالی کی۔ اور جس طرح فلک اعلیٰ محیط ہے دونوں عالموں
سے ہر ایک پر کوئی شے جو اس کے ماتحت ہے اس کی مکافی نہیں ہے۔ اور نہ
اس سے قریب ہے۔ بلکہ وہ تمام جسموں میں کامل تر ہے۔ اور سب پر
غالب ہے۔ یہی حکم علت عقلیہ کا ہے۔ نسبت ارباب اصنام کے
جو طبقہ عرضیہ میں ہیں۔)

انوارِ قاتلہ و صوریہ کو ان انوار سے نسبت ہے جو کہ مدبر ہیں برزخوں کے اور اگرچہ ان میں انطباع نہ ہو۔ یہ مدبرات حاصل ہوتے ہیں ہر صاحبِ صنم سے اس کے ظلِ برزخی میں جہتِ عالیہ نوریہ کے اعتبار سے۔ (یعنی نفوسِ ناطقہ مع اپنی نوری ہدایتوں کے) اور حاصل ہوتے ہیں برزخِ فقر کی جہت سے۔ اگر یہ برزخ قابلِ تصرف نور مدبر کے ہو۔ (مراد یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ ہر جسم سے تعلق تصرف و تدبیر کا نہیں کرتی بلکہ صرف ان ابدان سے جن میں استعداد و صلاحیت اس کے قبول کرنے کی ہو۔) ۵

نور مجرد اتصال و انفصال کو نہیں قبول کرتا کیونکہ اگرچہ انفصال عدمِ اتصال ہے (لیکن عدم محض نہیں ہے۔ بلکہ عدم و ملکہ ہے) لہذا نہیں کہا جاتا اور کسی چیز کے لئے آتا اس چیز کے لئے جس میں اتصال ہو۔ ۵

مصنعت کی غرض اس بیان سے اس موقع پر یہ ہے کہ حاصل ہونا نفسِ ناطقہ کا اربابِ اصنام سے اس طرح نہیں ہوتا کہ کوئی شے اربابِ اصنام سے جدا ہو کے نفسِ ناطقہ بن جائے۔ بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے جس کو اس مقالہ کی دوسری فصل کے آخر میں بیان کیا ہے۔ اور جس طرح طبقہ طولی میں جو ممکنات ہیں جن کے لئے ضرور ہے کہ ایک جہت نوری ہو یعنی انکا استغنا جوازاتہ نہیں ہے بلکہ لئیرہ ہے یعنی من جانب نور الانوار اور اس جہت استغنا سے پیدا ہوتا ہے طبقہ عرضیہ اربابِ اصنام نوعیہ اور ان کی نوری حیاتیاتیں اسی طرح اس طبقہ طولی کے لئے ایک جہت ظلمانی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی افتقار ان کا غیر سے (یعنی غیر کا محتاج ہونا) اس جہت برائخِ مظلمہ اور ان کی ظلمانی حیاتیاتیں صادر ہوتی ہیں۔ اگر یہ جہت نہ ہوتی تو اجسام ان سے صادر نہ ہوتے۔ اور جب کہ واضح ہو گیا کہ ثوابت اور کرہ ثوابت کا صدور عقل اول سے نہیں ہے اور نہ کسی اعلیٰ نور

۱۵۔ انوارِ صوریہ سے دو چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ (۱) نفوسِ ناطقہ۔ (۲) ابدانِ نفوسِ ناطقہ جہتِ علی سے اور ابدانِ جہتِ فقر سے پیدا ہوتے ہیں۔ عالمِ مثال علت ہے۔ عالمِ حسی کی نفوسِ ناطقہ کا دوسرا نام انوارِ مدبرہ ہے۔ ۱۲۔

سے ہے جو طبقہ طولی میں ہو اور نہ فقط سوائل سے ہے جو طبقہ عرضی میں ہیں۔ پس متعین ہو گیا کہ اُن کا صدور طبقہ عرضی سے مع جہات فقر طبقہ طولی کے ہے اس لئے مصنفؒ فرماتے ہیں :- اور انوار اعلیٰ کے جہات فقر کا ظہور برزخ مشترک میں ہوتا ہے۔ (یعنی جو مشترک میں انوار عرضیہ میں اور جہات فقر عالیہ میں کرہ ثوابت ہے ان کو اکب کے ساتھ جو اس کرہ میں ہیں)۔ ارباب طلسمات میں بھی جہات فقر انوار عالیہ کے ظاہر ہوتے ہیں یہ سبب جہت فقر کے نوریت میں کمی ہوتی ہے۔ (یعنی نوریت مذکورہ اور وہ اصحاب طلسمات ہیں کیونکہ جہت فقر جو کم ساری ہے ارباب انواع میں ضرور ہے کہ اس کی کچھ تاثیر ہو۔ اور وہ ان کے نور کا گھٹ جانا ہے) اور فقر جو سافلین میں ہے (یعنی طبقہ عرضیہ میں) وہ زیادہ ہے اعلیٰ کے فقر سے (یعنی طبقہ طولیہ سے) (کیونکہ وہ مرتبہ میں نیچے ہیں۔ اور ان میں نوریت کمتر ہے۔ کیونکہ انعکاس انوار کی کثرت کا مقتضایہ ہے کہ نور کی قلت ہو۔ اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ انعکاس کی کثرت سے یہ حیثیت ہو جاتی ہے کہ پھر نور کا انعکاس نہ ہو سکے یہ سبب ضعف کے) اور نہایت کا ہونا مرتبوں میں واجب ہے تو لازم نہیں آتا کہ ہر قاہر سے ایک اور قاہر پیدا ہو (اور یہ سلسلہ غیر تنہا ہی ہو جائے) اور نہ ہر کثرت سے کثرت ہو سکتی ہے۔ اور نہ ہر شعاع سے شعاع (یعنی جہات کثیر سے اور برزخ اس قدر صادر ہوں جن کی کوئی حد نہ ہو) اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے اور نہ ہر شعاع سے ایک شے پیدا ہو سکتی ہے۔ اور منتہی ہوتا ہے نقص (جو ہر انوار میں جو درجہ میں نیچے ہیں اور ان کی جہات سے) ایسی شے پر جو اصل کسی شے کا اقتضا نہیں کرتی (جس طرح شعاع حسی بہت سے انعکاسات کے بعد ایک گھر سے دوسرے گھر میں لے آئے آخرہ اس حد تک کہ روشنی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا) اگرچہ ہلکا وزم کثرت کا کثرت سے اور ہلکا وزم قاہر کا قاہر سے۔ (یہ تو ضرور ہے کہ کثرت سے کثرت پیدا ہو لیکن اگر ہر

۱۵۔ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ مہر میں قلت نور کی ہو جاتی ہے۔ بلکہ ایک سے دوسرے پر عکس پڑتا ہے اور اس سے تیسرے پر اس طرح جب تعداد واسطوں کی زیادہ ہو جاتی ہے تو لاآخر جس پر انعکاس ہوا ہے اس سے پھر اور کسی پر انعکاس نامکن ہو جائیگا۔ ۱۲

کثرت سے کثرت کا مدد و رواج ہو تو یہ سلسلہ غیر تنہا ہی ہو جائیگا۔ اور تم سمجھ چکے ہو کہ عدم تنہا ہی محال ہے۔) ۱۰

جبکہ افلاک زندہ ہیں۔ کیونکہ وہ متحرک بالا راہ ہیں اور ان کے مدبرات میں (یعنی نفوس مدینہ جو ان کے اجرام میں تصرف کرتے ہیں) پس نہیں ہیں مدبرات علتیں ان کے اجرام کی کیونکہ علت نوریہ طلب کمال نہیں کرتی جو ہر تار یک سے۔ (کیونکہ جو ہر فلکی تار یک ہے اور علت اشرف ہوتی ہے معلول سے اور اشرف اخس سے طالب کمال نہیں ہوتا البتہ نفوس غلیکہ طلب کمال کرتی ہیں۔ بواسطہ اپنے ابدان کے کہ وہ افلاک ہیں پس ان کی علتیں نہیں ہیں۔ اور نہ علت نوریہ قاہرہ ہے جسم تار یک پر یہ سبب علاقہ کے (کیونکہ یہ علت کی شان سے ہے کہ وہ معلول پر قاہرہ نہ ہو نہ بالعکس لیکن جو ہر تار یک قاہرہ ہے مدبرہ پر کیونکہ نور مدبر من وجہ مقہور ہے یہ سبب علاقہ کے۔ پس نور مدبر علت جو ہر تار یک کی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان سب کی علتیں طبعیہ عرضی میں ہیں جو کہ اصحاب اصنام اور ارباب طلسمات میں طلسمات سے انواع جسمیہ مراد ہیں) پس مدبر افلاک نور ہے جو مادہ سے مجرد ہے مگر مادہ کے علاقہ سے مجرد نہیں ہے اور ان کی علت مادہ اور علالتق مادہ دونوں سے مجرد ہے۔) ۱۱

کیسی ہم نفس ناطقہ فلک کو اسپید (سردار لشکر) سے نامزد کرتے ہیں۔ (کیونکہ پہلوی زبان میں اسپید رئیس لشکر کو کہتے ہیں اور نفس ناطقہ رئیس بدن اور بدن میں جو قوتیں ہیں ان کی بھی رئیس ہے۔ لہذا وہ بدن کی سپہ سالار ہے۔) ۱۲
اس بیان سے تم کو ہدایت ہوگی کہ ہونورا لاناوار سے صادر ہوا ہے اس میں

۱۳۔ یہ مقام بھی قابلِ سمجھ لینے کے ہے۔ لہذا نشانیہ ہے کہ نفس مدبرہ جس فلک سے تعلق رکھتی ہے اس فلک کے وجود کی علت نہیں ہے۔ البتہ فلک جو اس کا بدن ہے اس کے ذریعہ سے اکتساب کمال کرتی ہے جیسے نفس ناطقہ انسانی بدن کی علت نہیں ہے۔ البتہ بدن و آلات بدن سے کسب کمالات کرتی ہے۔ ۱۴
۱۵۔ عام محاورات میں بھی کہتے ہیں کہ روح قید ہے تھنہ عنقری میں۔ اور وہ اس قید سے گھبراتی ہے اور اس کی شگنی ہے۔ اور عالم انوار کی طرف ہر وقت پرواز کرنا چاہتی ہے۔ مگر قید علایق سے مجبور ہے۔ ۱۶

جہتیں قہر و محبت کی ہیں۔ (قہر نور الانوار کی جانب سے اور محبت معلول کی جانب سے۔ کیونکہ ہر عالی سافل پر قہر ہے۔ اور ہر سافل اس کا عاشق اور مشتاق ہے۔) اور قواہر میں دو جہتیں ہیں۔ ایک جہت الاستساق (طلب خلعت یا ظلمانی) اور دوسری جہت استنارة (طلب نور یا نوری) جہت نور جہت استغنا ہے اور جہت ظلمانی جہت فقر ہے۔ یہ سب قسمیں مرکب ہوئیں یعنی جہات فقر و استغنا و قہر و محبت معلولات میں۔ لہذا ہو گئے معلولات ایسے ہی کہ ایک نور ایسا ہے کہ اس پر قہر غالب ہے۔ اور ایک نور ہے کہ اس پر محبت غالب ہے۔ اور تاریک پر روشن ظلم غالب ہیں کو اکب میں (جیسے آفتاب اور مہتاب غالب ہیں ظلمات پر اور دوسرے ستاروں کے نور پر) ایک تاریک ہے کہ اُس میں محبت غالب ہے روشنوں سے جیسے زہرہ اور تاریک چوروشن نہیں ہیں اُن پر۔ قہر غالب ہے اور وہ اثیریات ہیں (یعنی فلکیات) بری ہیں فساد سے (مثل خرق والیتام و نمور ذبول و تخلخل و تکاثف و غیرہ انواع تغیر اور اصناف استحالة) فساد موثر ہے اجرام عنصریہ میں اور وہ ان کی جہت قہر ہے اپنے عمل سے۔ اور وہ تاریک ہیں جن پر محبت اور ذلت غالب ہے۔ اور وہ عنصریات ان کے مطیع ہیں یعنی اثیریات افلاک اور کو اکب جو کہ عاشق ہیں روشنیوں پر جو کہ قبیح ہیں۔ جب ان سے پردے میں آجاتے ہیں۔ یعنی روشنیوں سے۔ پھر نار چونکہ اثیریات سے قریب ہے اس کو بھی لازم ہے قہر اپنے تحت پر۔ یہ بیان مصنف کے مذہب کے موافق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عنصر نار کے منکر ہیں۔ اسی لئے کہا ہے۔ اور اس کی شرح ہم آئندہ بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ (شرح یہ ہے کہ نار سے مراد وہ ہوائے گرم ہے جو فلک سے ملحق ہے) معلوم ہو کہ ہر علت نوری کو بہ نسبت اپنے معلول کے محبت اور قہر ہے۔ اور معلول کو بہ نسبت علت کے ایسی محبت ہے جس کو ذل (خواری ذلت) لازم ہے۔ کو

۱۴۔ ہم آئندہ بغیر بلاط معنی نوری اور ظلمانی کہیں گے۔ ۱۲۔

۱۵۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ستارے کو روشنی بھی کہتے ہیں۔ فارسی زبان میں جس کی جمیع روشناں

سکند نامہ میں موجود ہے۔ ۱۲۔

(پہلی نسبت جو وجود میں آئی ہے وہ نسبت نور اقرب کی ہے۔ نور الانوار سے۔ نور اقرب نور الانوار پر عاشق ہے۔ اور نور الانوار اس کا قاہر ہے اس حیثیت سے کہ نور اقرب اس کی کنہ کو نہیں پاسکتا۔ اور نہ اس پر محیط ہو سکتا ہے جبکہ واقع ہے یہ نسبت اس طرح کہ محبت اقرب سے اور قہر انور سے ہو یہی نسبت ساری ہے جنہ موجودات میں کہ ہر علت نوری کو معلول سے نسبت قہر اور محبت کی ہے۔ اور اس نسبت کو لازم ہے عزت اور معلول کو اپنی علت سے نسبت محبت کی ہے۔ اور اس محبت کو لازم ہے ذلت ہے)۔

اس سبب سے ہو گیا وجود نوریت اور ظلمانیت اور محبت اور قہر کی توفیق اور موافق اس عزت کے جو لازم کرتی ہے قہر کو یہ نسبت سافل کے اور اس ذلت کو جو لازم ہے محبت کو یہ نسبت عالی کے۔ اور ان میں جوڑ واقع ہوا۔ جیسے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) اور ہر شے کے ہم نے جوڑے پیدا کیے۔ شاید تم وحیدان کرو۔ یعنی ان معانی کو جن سے جمہور غافل ہیں۔ لہذا جوہر کی تقسیم ہوئی۔ انوار اور غیر انوار یعنی جسم میں۔ اور اجسام منقسم ہوئے اشری اور عنصری میں۔ اور اشری منقسم ہوئے سعد اور نحس میں۔ اور نیرین آفتاب ماہتاب دو مثالیں عقل اور نفس کی ہیں۔ اور عنصری کی بہت سی تقسیم ہوئیں جو کہ منتہی ہوتی ہیں نرو ماوہ میں۔ اور انوار تقسیم ہوئے عالی قاہر اور سافل مقہور میں۔ ہر قسمت میں از دواج ہوا ایک طرف قاہر عالی شریف دوسری طرف کے ساتھ جو مقہور سافل و زخیمس ہے۔ اور یہ سب سران اسی نسبت اولیٰ کا ہے موجودات میں)۔

فصل :- تتمہ بیان ثوابت اور بعض کو اکب۔

جبکہ ترتیب ثوابت کی بیکار نہیں ہے۔ پس وہ ظل ہے ترتیب عقلی کا اور ایسی ترتیبوں سے ہے جو عالم وجود میں ہیں۔ اور جو ستارے ثوابت میں ہیں اس پر ان کا علم محیط نہیں ہو سکتا۔ اور عجائب عالم اشری کے اور نسبتیں افلاک کی اور ان کا حصر (شمار) میں اس طرح کہ یقین حاصل ہوا مرد شوار ہے۔ اور کوئی مانع نہیں ہے کہ ماورائے ثوابت کے اور عجائب ہوں۔ اور اسی طرح فلک ثوابت میں جن کا نوراک

ہم کو نہیں ہے۔ (کیونکہ ترتیبیں ہم سے مخفی ہیں۔ اور کو اکب غیر مرصودہ ہیں یا غیر مرنی ہیں یہ سبب صغر کے ہے)۔

معلوم ہو کہ عالم ایشیر میں کوئی شے مردہ نہیں ہے (بلکہ سب زندہ متحرک بالارادہ ہیں۔ اس لیے کہ ہر فلک کی حرکت دوسرے فلک کی حرکت کے خلاف ہے۔ اور موافق بھی ہے۔ پس ہر ایک جرم سماوی کے لیے نفس ناطقہ ہے جو اس کی مدبر ہے اور یہ مدبرات علویہ ہیں اور نفوس ناطقہ انسانی مدبرات سفلیہ ہیں)۔

اور حکمرانی انوار مدبرہ علویہ کی اور آن کی قوتوں کی وصول ہوتی ہے انفلک کو بواسطہ کو اکب اور اس سے نکلتی ہیں قوتیں۔ (یعنی قوائے بدنی کو اکب مثل عضو و رئیس کے ہے۔ اُس کی نسبت اس فلک سے جس میں وہ مرکوز ہے نسبت قلب کی بدن انسان سے ہے)۔

رخش (پہلوی میں آفتاب کا نام ہے) طلسم شہریار کا ہے۔ جو انوار طلیفہ عرضیہ سے نور اعظم کا نام پہلوی زبان میں ہے۔ وہ نور شدید الضور (بشدت روشن) ہے۔ اور امتزاجات عنصری اُس سے پورے ہوتے ہیں۔ اور مولید ثلثہ پیدا ہوتے ہیں۔ اور مختلف استعدادیں اسی سے حاصل ہوتی ہیں۔ جو اس کی مقتضی ہیں کہ اجسام پر نفوس ناطقہ فائض ہوں۔ اور صورتیں اور اعراض بہم پہنچیں وہی فاعل روز و شب کا اور رئیس آسمانوں کا ہے۔ بلکہ تمام عالم جسمانی کو منور اور گرم کرتا ہے۔ اور اس کی عجیب روشنیاں اور شعاعیں فیض پہنچاتی ہیں جس سے پیدا نش پوری ہوتی ہے۔ ان فضائل اور کمالات کے سبب سے مہاجران مکاشفات عملیہ اور مباحث شرقیہ (حکماء شرق) اس کی تعظیم کو واجب مانتے ہیں)۔ واجب ہے تعظیم اُس کی طریقہ اشراق میں۔ اور جو زیادہ ہوا کو اکب پر اور جو آفتاب کے اوپر میں ثوابت) بحجہ مقدار اور قرب کے بلکہ شدت سے بھی جو دکھائی دیتے ہیں ثوابت سے (اور باقی ستارے مقدار ان کے مجموع کی زیادہ ہے آفتاب سے جس کا قیاس اور تعقل نہیں ہو سکتا۔ دن کے سبب سے۔ پس پاک ہے وہ خدائے تعالیٰ جس نے ان کو صورتیں بخشی ہیں۔ اور روشنی دی ہے۔ اور اپنے بنانے والے کے عشق میں ان کو گردش دے دی ہے)۔

مسئلہ علم
باری تعالیٰ

فصل ۵:- بیان علم باری تعالیٰ کا حسب قاعدہ اشراق اور ابطال

مذہب مشائین در باب علم و عنایت۔ کج

جبکہ ثابت ہو چکا ہے کہ البصار کی شرط نہ انطباع شیخ ہے نہ خروج شعاع۔

بلکہ کافی ہے البصار کے لینے۔ عدم حجاب در میان باصر اور مبصر کے۔ کیونکہ جب مقابلہ

شے روشن کا دیکھنے والی عضو (آلہ البصر) سے ہوتا ہے تو نفس میں علم اشراقی حضوری

واقع ہوتا ہے۔ اور نور الانوار (جل شانہ) نور محض ہے۔ نہ اس کا حجاب اس کی ذات

سے ممکن ہے اور نہ موجودات اس سے پوشیدہ رہ سکتے ہیں خواہ وہ عقلی ہوں خواہ حسی پس نور الانوار

ظاہر ہے اپنی ذات کے لیے (یعنی مددک بذات خود) ہے جیسے اوپر گذر چکا ہے۔ اور سو اس کے جوشے ہیں

اس پر ظاہر ہے۔ پس نہیں پوشیدہ ہے اس سے کوئی شے ذرہ بھر آسمانوں اور زمین میں کوئی شے اس سے

کسی شے کو نہیں پوشیدہ کر سکتی اور جب کوئی شے اس سے کسی کو نہیں چھپا سکتی پس اُس کو ادراک

جميع اشياء کا ہے۔ اشراق حضوری سے جو کہ ادراک کے طریقوں میں سب سے اشرف

ہے۔ نہ کوئی صورت اُس کی ذات میں پیدا ہوتی ہے کہ اُس کی ذات مقدس میں

کثرت ہو جائے۔ یا جہات میں۔ کیونکہ وہ تعالیٰ فاعل اور قابل دونوں ہے اگرچہ

جہت فعل جدا ہے جہت قبول سے اگر (معاذ اللہ) کثرت ہو تو وہ واحد حقیقی نہ رہے۔

اور تم کو معلوم ہو۔ اگرچہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ اُس کی کوئی صفت ایسی نہیں ہے

جو اُس کی ذات میں قرار پکڑے۔ مثل حیات اور علم و قدرت و ارادہ و سمیع و بصیر وغیرہ

بلکہ یہ جملہ صفیں اُس کی عین ذات ہیں۔ مصنف چاہتے ہیں کہ یہاں ایک اور طریق

سے اس کی طرف اشارہ کریں جبکہ کوئی شے اُس کو کسی شے سے نہیں پوشیدہ

کر سکتی تو اس کا علم اور بصیر ایک ہے۔ (ورنہ کوئی شے اس کو کسی شے سے پوشیدہ

کر سکتی جیسا مشاہدہ ہوتا ہے) اور اس کی نوریت اور اس کی قدرت بھی عین ذات

ہے (کیونکہ نور فیاض لذاتہ ہے تو نور مجرد محض کی صفیں عین ذات ہیں۔) کج

مشائی اور اُن کے اتباع کہتے ہیں کہ علم واجب الوجود کا اس کی ذات پر

زائد نہیں ہے (کیونکہ اگر زیادہ ہو تو اس کی ذات مقدس میں کثرت ہو۔ کیونکہ کثرت

نزدیک علم سے مراد ہے معلوم کی صورت کا حاصل ہونا عالم میں) بلکہ علم سے

واجب الوجود کے مراد ہے اس کا غائب نہونا اپنی ذات سے جو کہ مادہ سے

مجرد ہے۔ اور مشایخوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وجود اشیا کا حاصل ہوتا ہے ان چیزوں کے علم سے جو واجب الوجود کو ہے۔ پس ان سے کہا جائیگا کہ یہ نہیں جائز ہے واجب الوجود کو جو اشیا کا علم ہے وہ سبب ان اشیا کے وجود کا نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ ایسا نہیں کہ پہلے اس کو علم ہو پھر علم سے وہ چیز پیدا ہو جس کا اس کو علم ہے۔) پس مقدم ہوا علم اشیا پر۔ (یعنی علم شے کا مقدم ہوا اس شے پر اس لئے کہ وہ بنا بر مفروض علت ٹھیرا۔ اور علت مقدم ہوتی ہے معلول پر بذات خود) اور علم اشیا کے عدم غیبت پر بھی مقدم ہوگا۔ کیونکہ اشیا سے غائب نہونا بعد تحقق ان کے وجود کے ہو سکتا ہے (کیونکہ جب اشیا مطلقاً معدوم ہوں تو ان سے عدم غیبت نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ یا یہ کہ اشیا خارج میں معدوم ہوں۔ اور باری تعالیٰ کی ذات میں موجود ہوں۔ اس سے بھی بچنا چاہیے۔ کیونکہ اس سے بھی کثرت لازم آتی ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ علم اسی وقت میں ہوگا جبکہ اشیا خارج میں موجود ہوں۔ لیکن اشیا کا علم عبارت ہے عدم غیبت سے کہ جاننے والا اشیا سے غائب نہو۔ اس سے لازم آتا ہے تقدم علم کا عدم غیبت پر اشیا سے بذات خود اور یہ محال ہے) اور جس طرح اس کا معلول اس کی ذات کے سوا ہے اسی طرح اس کا علم بذات خود اشیا کے علم سے جو اس کو ہے جدا ہے۔ (جس طرح اس کا علم اپنی ذات کا اس کا غائب نہونا ہے اپنی ذات سے۔ اسی طرح اس کا علم اشیا کا اس کا غائب نہونا ہے اشیا کی ذات سے۔)

اور یہ جو کہتے ہیں کہ لازم ذات کا علم منطوی (پہچیدہ) ہے اس کے علم ذات میں کلام لا طائل ہے (اس مفروض سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ جو یہ کہتا ہے کہ علم چھپیدہ ہے اس کے نزدیک علم باری تعالیٰ سلبی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ منہج ہو علم اشیا (باوجودیکہ اشیا کثیر ہیں۔ اور ان کی اضافتیں متعدد ہیں) سلبی (کیونکہ سلب کو ایک ہی اضافت لازم ہوتی ہے نہ کہ اضافات کثیرہ تجرید مادہ سے

۱۵۔ خلاصہ تفسیر یہ ہے کہ علم تابع ہے معلوم کا خواہ کیسا ہی علم ہو۔ اور جب علم علت معلوم

کی ہو تو وہ مقدم ہوگا معلوم پر یہ محال ہے۔ ۱۲۔

امر سبلی ہے۔ اور عدم غیبت بھی سبلی ہے۔ کیونکہ جائز نہیں ہے کہ عدم غیبت سے حضور مراد لیا جائے۔ (اگر عدم غیبت سے حضور مراد ہو تو عدم غیبت ثبوتی ہو جائے گا) کیونکہ شے اپنی ذات کے پاس حاضر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جو شے حاضر ہو وہ جداگانہ ہے اس شے سے جس کے پاس حاضر ہو نہیں کہا جاتا حضور گرد و چیزوں میں۔ بلکہ عام تر ہے (یعنی عدم غیبت اعم ہے حضور سے کیونکہ حضور کے معنی یہ ہیں جبکہ ایک ذات کی دوسری ذات سے عدم غیبت ہو۔ اور حضور کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عدم غیبت ایک ذات کی اسی ذات سے ہو۔ تو کیوں کر ہو سکتا ہے علم بالغیر سلب میں۔

درہ بیان کہ علم لازم کا غیر منطوی ہے علم میں لزوم کے) پڑ ہم کہتے ہیں کہ ضاحکیت ایک شے ہے سوائے انسانیت کے پس علم ضاحکیت کا جدا ہے۔ علم سے انسانیت کے۔ (کیونکہ علم لازم کا قطعاً جدا ہے علم سے لزوم کے) ضاحکیت کا علم ہمارے نزدیک جو کہ منطوی ہے انسانیت کے علم میں وہ یہ ہے کہ انسانیت دلالت کرے مطابقت کے طور پر یا تضمن کے طور پر ضاحکیت پر بلکہ دلالت انسانیت کی ضاحکیت پر دلالت خارجہ ہے۔ کیونکہ جب ہم کو علم ہو ضاحکیت کا (بالفعل) تو ہم کو احتیاج ہوئی ایک اور صورت کی (جو جداگانہ ہے ضاحکیت کی صورت سے اور یہ صورت انسانیت ہے۔ تاکہ ذہن منتقل ہو انسانیت سے بطریق التزام طرف ضاحکیت کے بالفعل) یہ صورت (یعنی ضاحکیت ہم کو بالقوہ معلوم ہے۔ کیونکہ اس صورت میں علم لازم کا ہم کو بالفعل ہو اور یہ جبکہ علم لزوم کا بھی ایسا ہی ہو یا بالقوہ ہو۔

عدم غیبت

۱۵۔

عدم غیبت ذات

از ذات خود

یہ حضور نہیں ہے

عدم غیبت ذات

از غیر ذات

حضور ہے

اور یہ ملزوم کے عدم علم کے ساتھ بالفعل ہوگا۔ اس قیاس پر علم لازم کا منطوقی نہ ہوگا علم میں ملزوم کے۔ کیونکہ اُس کے ساتھ بالفعل موجود ہے۔) ۛ

اور یہ مثال جو انھوں نے دی ہے کہ علم تفصیلی میں مسائل کے درجہ حالات (اولیٰ ہے) اور علم بالقوہ میں (جو کہ دوسری حالت ہے) فرق ہے۔ اور در بیان اُن مسائل کے جو بیان ہوں۔ اس لئے کہ پاتا ہے انسان ایک علم اس کے جواب کا اپنی ذات میں (یہ حالت تیسری ہے) یہ مثال ان کی کچھ نافع نہیں ہے۔ کیونکہ جب مسائل عرض کیے جاتے ہیں اور انسان اپنی ذات سے اس کا جواب پاتا ہے وہ بالقوہ علم ہے اپنے نفس میں ایک ملکہ اور قدرت مسائل مذکورہ کے جواب کی پاتا ہے۔ یہ قوت قریب تر ہے وجود سے بہ نسبت اُس قوت کے جو قبل سوال کے تھی۔ کیونکہ قوت کے مرتبے ہوتے ہیں۔ (وجود سے قُرب و بعد کے اعتبار سے) اور ہر مسئلہ کے جواب کا علم انسان کو نہیں ہوتا۔ علی الخصوص اُس کے پاس ایک ایک کی صورت موجود نہیں ہے۔ اور واجب الوجود منزہ ہے ان چیزوں سے (یہ کہ صورت اس میں حلول کرے اور اس کا علم بالقوہ ہو۔ پس واجب الوجود کو علم موجودات کا اس وجہ سے نہیں ہے جو بیان کی گئی ہے۔) ۛ

اگرچہ ذات باری تعالیٰ عز اسمہ کی ہو جو غیر ہے ب سے جو ذات کے لوازم ہیں تو کسی چیز کا سلب اُن (ج اور ب) دونوں کا علم کس طرح ہو سکتا ہے۔ اور عنایت کس کیفیت پر وہ دونوں ہو سکتے ہیں نظام سے۔ (جبکہ عنایت مشائیوں کے نزدیک کیفیت مذکورہ کا علم ہے جو واجب تعالیٰ کو ہو۔) ۛ

جب واجب تعالیٰ کا علم اشیا کا حصول ہے خود اشیا پر ضرور باطل ہوگئی عنایت جو مقدم ہے اشیا پر۔ اور علم جو مقدم ہے اشیا پر۔ (اس لئے کہ حصول جبکہ متاخر ہے اشیا سے تو وہ اشیا پر عنایت نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اشیا پر مقدم ہو سکتا ہے۔) ۛ

۱۷۔ بعض نسخوں میں بطلت بمعنی باطل ہوگئی۔ اور بعض میں یطلب بمعنی طلب کرتا ہے یا طلب کیا جائیگا شارح کے نزدیک بطلت صحیح ہے۔ اور یہی حق ہے۔ ۱۲۔

اس صورت سے علم باری تعالیٰ کے بارے میں اشرافی قاعدہ حق ہے (اور یہی مذہب ہے اہل ذوق اور کشف کا حکمائے متاہلین سے اور وہ یہ ہے) کہ اُس تعالیٰ کا علم بذات وہی نور لذات ہے۔ اور ظاہر لذات ہے۔ اور اشیاء کا علم یہ ہے کہ اشیاء اس تعالیٰ پر ظاہر ہیں (بطریق حصول اشرافی) یا بذات خود جیسے اعیان موجودات۔ مجردات اور مادیات اور اُن کی صورتیں جو ثابت میں بعض اجسام میں جیسے فلکیات میں یا متعلقات اشیاء کا علم جیسے صورتیں حوادث گزشتہ اور آئندہ کی نفوس فلکیہ میں۔ کیونکہ اگرچہ وہ بذات خود ظاہر نہیں ہیں لیکن ظاہر ہیں ساتھ اپنے متعلقات کے اور وہ مواضع یا مواقع شعور کے ہیں جو شعور مستمر (دامنی) ہے مدبرات علویہ کا۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا اشراف ظہوری و حضوری مدبرات پر محیط ہے یعنی نفوس فلکیہ پر۔ پس یہ علم بالذات اور صور حوادث کا علم بالعرض ہے۔ اسی طرح اگر مبادی عقلیہ میں صورتیں ہوں تو وہ ظاہر اور حاضر ہیں تبعاً کیونکہ مبادی ظاہر و حاضر ہیں۔ اور باری تعالیٰ کا علم اشیاء کا ایک اضافت ہے۔ کیونکہ وہ مراد ہے حاضر ہونے سے شے کے اس کے لئے اور ظہور ایک شے کا دوسری شے کے لئے اضافت ہے جو ایک شے کو بہ نسبت دوسری شے کے حاصل ہوتی ہے۔ اور عدم حجاب (جو کہ شرط البصار ہے) وہ سلبی ہے۔ باری تعالیٰ شانہ کے اور اُن کو حجاب کی امتیاج نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شے اُس سے کسی شے کا پروا نہیں کر سکتی۔ تاکہ اس حجاب کے نفی کی ضرورت ہو۔ اور جو کچھ دلالت کرتا ہے اس امر پر کہ اس قدر کافی ہے۔ یعنی ان چیزوں کے علم کے لئے ظہور اشیاء اُس کی ذات مقہوس کے لئے کافی ہے۔ یہ کہ البصار بمجرد اضافت حضور شے اور عدم حجاب کے ہوتا ہے پس اضافت اُس کی کل سے اُس پر ظاہر ہے۔ اور یہی اس کا اور اُن ان اشیاء کا ہے۔ اور تعدد عقلی اضافتوں کا موجب کثرت کا نہیں ہوتا۔ اُس کی ذات میں (باری تعالیٰ کو) ایک ہی اضافت جمیع موجودات سے ہے یعنی اضافت مبدی ہونے کی جب کوئی شے موجود ہے تو اُس کا علم حضوری اشرافی بھی موجود ہے۔ اور جب وہ شے معدوم ہوگئی تو وہ علم بھی معدوم ہوگیا۔ اس سے کوئی کثرت ذات میں نہیں لازم آتی۔ لیکن عنایت (بنا بر مذہب مشائخ) کا کوئی حاصل نہیں ہے۔ لیکن نظام

عجیب (جو موجود ہے عالم میں وہ مجردات کی عجیب ترکیب سے اور ان نسبتوں سے جو مفارقات اور ان کی منعکس روشنیوں میں ہے لازم آتا ہے جس کا بیان ہو چکا ہے اور یہ عنایت جس سے مشائخ کے قواعد کو اصحاب حقائق نوریہ کے جو صاحب طلسمات میں باطل کرتے ہیں وہ بذات خود صحیح نہیں ہے۔ جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور جبکہ باطل ہو گئی (عنایت کہ وہ علت نظام جسمانی کی ٹھیکرائی گئی ہے) تو متعین ہو گیا کہ ترتیب برزخوں کی انوار محض اور ان کے اشراقات سے ہے۔ جو ترتیب مندرجہ ہے نزول عالی میں (یعنی وہ ترتیب جو عالم انوار میں اوپر کی طرف سے ہے) اور یہ تعلیل متنوع ہے۔ برزخوں میں (یعنی جسم علت جسم کی نہیں ہو سکتا)۔

سفیدی نور کے
مشابہ ہے۔ اور
سیاہی ظلمت
کے مشابہ ہے۔

طالب کو معلوم ہو کہ اگر کسی سطح میں سیاہی اور سفیدی ہو تو سفیدی قریب تر معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ زیادہ مشابہ ہے ظاہر سے اور وہ زیادہ مشابہ ہے قریب کے اور سیاہی دور تر معلوم ہوتی ہے جو سفیدی کے مقابل ہے (یعنی سیاہی زیادہ مشابہ ہے خفی سے جو کہ زیادہ مشابہ ہے دور سے۔ پس سفیدی ہم شکل نور کے ہے۔ اور سیاہی ہم شکل ظلمت کے۔ اسی سے سفیدی میں سبب رنگ دکھائی دیتے ہیں۔ جیسے نور میں سبب نور دکھائی دیتے ہیں۔ اور سیاہی۔ کیونکہ رنگ نہیں گھلتا جیسے تاریکی میں کوئی رنگ نہیں دکھائی دیتا۔) پس عالم نور محض میں جو کہ منزہ ہے بعد مسافت سے تمام وہ اشیاء ہیں جو کہ اعلیٰ میں مراتب علل میں اور وہ قریب تر ہے قریب سے بہ سبب شدت اپنے ظہور کے۔

پس واجب تعالیٰ اگرچہ دور تر ہے ہم سے بہ نسبت تمام اشیاء کے اور سب سے بلند تر اپنے رتبہ کی بلندی سے لیکن وہ سب چیزوں سے زیادہ ہم سے قریب ہے بہ سبب اپنے شدت ظہور اور قوت نور کے اور یہی اعتبار وسائط میں بھی ہے۔

۱۔ اصحاب حقائق نوریہ کلمات اشراق سے مراد ہے۔ اور حقائق نوریہ کی صفت ہے۔ ذوات الطلسمات یعنی مثل افلاطونیہ۔ ۱۲۔

۵۔ دیکھو بیان کیا گیا ہے کہ سفیدی میں سبب رنگ دکھائی دیتے ہیں۔ یہ بعینہ متاخرین کا مسئلہ ہے کہ سفید رنگ میں سبب رنگ موجود ہیں۔ بات ایک ہی ہے۔ اگرچہ صورت بیان جدا ہے۔ ۱۲۔

جو سب سے زیادہ دور ہے۔ وہ سب سے قریب ہے۔) پھر
پس پاک ہے وہ جو سب سے دور اور سب سے قریب سب سے
بلند اور سب سے نزدیک۔ اور جب وہ سب سے قرب تر ہے تو اس کی تاثیر
اولیٰ ہے ہر ذات میں اور ذات کے کمال میں۔ اور نور ہی مقناطیس قرب ہے۔
(یعنی نور الانوار سے قرب کا باعث نور ہے جس قدر عقل اور نفس نورانی
ہو۔ اسی قدر وہ نور الانوار سے قریب تر ہے۔) اور اس کا اعتبار لیا گیا ہے
نور محسوس سے جو آفتاب میں ہے۔ کیونکہ نور الانوار عالم عقلی کا آفتاب ہے) پھر
فصل :- اور اشراقی قواعد سے ایک قاعدہ امکان اشرف کا ہے۔
یعنی ممکن اخس اگر موجود ہو تو لازم ہے کہ ممکن اشرف بھی موجود ہو۔ (قبل اخس
کے۔ اور یہ اصل بہت عظیم ہے۔ اس پر بہت سے اہم مسئلوں کی بنیاد ہے۔
جیسے کہ عنقریب معلوم ہوگا۔ اور یہ فرع ہے اس مسئلہ کی کہ واحد حقیقی سے سوائے
ایک کے کوئی صادر نہیں ہوتا۔) پھر

قاعدہ امکان
اشرف۔

کیونکہ نور الانوار اگر مقتضی ہو اخس ظلمانی کا تو وحدانیت کی جہت سے
اتقنا را اشرف کی جہت باقی نہیں رہتی (کیونکہ نور الانوار میں ایک ہی جہت ہے
پس یا تو جائز ہوگا اشرف کا صدور اپنے سے کمتر سے یا بالکل جائز نہ ہوگا۔ اگر
جائز ہو بغیر واسطہ کے تو جائز ہوگا اس کا صدور واجب لذات سے۔ پس واجب لذات سے
دو چیزوں کا صدور جائز نہ ہوگا ایک اشرف دوسرے اخس اور یہ محال ہے۔ اور
اگر جائز ہو واسطہ سے اور اخس کے واسطہ سے اشرف کا صدور ہو تو معلول اشرف
ہوگا علت سے۔ اور اگر کسی اور معلول کے واسطہ سے ہو جو کہ صادر ہوا ہو
واجب تعالیٰ سے اور علت اشرف ہوتی ہے معلول سے اور اس پر بالذات
مقدم ہوتی ہے۔ پس ضرور ہوگا کہ قبل اس اخس کے ایک اشرف موجود ہو۔
فہو المطلوب۔ پس جبکہ جائز ہوا صدور اشرف کا واسطہ سے تو کوئی شک نہیں
کہ یہ واسطہ اخس ہو لا محالہ تو جائز ہوگا صدور اشرف کا اخس سے اور یہ محال ہے۔
اور اس کا عکس جائز ہے) پھر

پس اگر کوئی موجود فرض کیا جائے اشرف (اور اس کا وقوع

واجب الوجود سے نہواور نہ واجب الوجود کے کسی معلول سے کیونکہ ہمارا کلام اس وقت مبنی ہے عدم جواز صدور پران دونوں سے۔ پس ضرور ہے وجود اسکا استدعا کرے ایک جہت کی جس کا مقتضی اشرف ہو اس جہت سے جو نور الانوار سے ہے اور یہ محال ہے۔ ۱۲

شایع کہتے ہیں کہ مصنف نے برہان کو اسی نظم کے ساتھ لکھا ہے۔ لیکن نظم طبعی یہ ہے کہ کہا جائے کہ اگر پایا جائے کوئی ممکن اخس اور نہ پایا جائے۔ ممکن اشرف قبل اس کے تو یا جو مفروض ہے اس کے خلاف لازم آئے گا یا جائز ہوگا صدور کثیر کا واحد سے یا اشرف کا وجود اخس سے یا وجود ایک جہت کا جو اشرف ہو۔ اس جہت سے جو نور الانوار سے ہے۔ کیونکہ اگر وجود اخس کا بالواسطہ تو پہلی بات لازم آئے گی۔ اور بغیر واسطہ کے اور جائز ہو صدور اشرف کا واجب سے تو دوسری بات لازم آئیگی۔ اور اگر واجب تعالیٰ کے معلول سے اس کا صدور ہو تو لازم ہوگی تیسری بات اور اگر یہ کوئی بات نہ ہو تو لازم آئیگی چوتھی بات جب یہ سب شقیں باطل ہو گئیں تو قیاس شرطی جو کہ صدر فصل میں مذکور ہے ثابت ہو گیا۔ یہ ہے قاعدہ اشراقی یعنی امکان اشرف۔ ۱۳

انوار مجردہ جو مدبر ہیں انسان میں (یعنی نفوس) ان کو ہم پہلے برہان سے ثابت کر چکے ہیں۔ نور قاہر جو بالکلیہ مجرد ہے (یعنی عقل) اشرف ہے۔ مدبر سے (یعنی عقل اشرف ہے نفس سے) اور دور تر ہے علائق ظلمانی سے (کیونکہ نفس کو اپنی تکمیل کے لئے بدن کی ضرورت ہے عقل کو نہیں ہے) پس مجرد بالکلیہ اشرف ہے۔ لہذا قاعدہ امکان اشرف سے واجب ہے کہ وہ پہلے ہی موجود ہو۔ واجب ہے کہ اعتقاد کیا جائے نور اقرب کا اور قواہر کا اور مدبرات کا۔ کہ جو اشرف ہے

۱۲۔ یعنی خلاف مفروض، ۱۳

۱۴۔ واحد سے کثیر کا وجود۔ ۱۵

۱۶۔ یعنی اخس سے اشرف کا وجود۔ ۱۷

۱۸۔ واجب کی جہت سے اشرف کی کوئی جہت جو اس اشرف کا اقتضا کرے۔ ۱۹

اس کا وجود اول ہے۔ اور یہ سب جن کا مذکور ہوا خارج میں عالم اتفاقات سے۔
 (یعنی عالم عناصر سے۔ یہاں اتفاقی سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو چیز بغیر مرجع کے پیدا ہو۔
 کیونکہ یہ محال ہے۔ بلکہ وہ مانتیں مراد ہیں جن کو ماہیت سے خارج امور لاحق ہوا
 کرتے ہیں۔ جس سے ان کے اشخاص میں اختلاف ہوتا ہے۔ کیونکہ جو ماہیت قابل
 کون و فساد ہے اُس کے اشخاص کی تخصیص ایسے امور سے ہوتی ہے جو ذات
 سے خارج ہوتے ہیں۔) ان کے لئے کوئی مانع نہیں ہے اُس امر سے جو اُن کے لئے
 کامل تر ہے۔ (جیکہ ان کے کمالات بذات خود ممکن ہیں خارجیات اُن کو ان کمالات
 سے مانع نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ خود مقدم ہیں خارجیات پر۔ خارجیات سے یہاں
 حرکات موثرہ مراد ہیں۔) کج

پھر یہ کہ عجائب ترتیب واقع ہے عالم ظلمات میں اور برزخوں میں۔ اور
 جو نسبتیں عالم انوار میں ہیں وہ اشرف ہیں ظلماتی نسبتوں سے (جو کہ عالم
 اجسام میں ہیں) پس واجب ہے کہ وہ نسبتیں انوار کی قبل اجسام کی نسبتوں
 کے ہوں۔ کج

مشائیوں کے پیرو اعتراف کرتے ہیں کہ عجائب ترتیب کا خواہ برازخ
 فلیکہ میں ہوں خواہ عنصریہ میں اور انھوں نے حصر کیا ہے عقول کا دس میں
 اس لئے چاہئے کہ عالم برزخ عجیب تر اور خوب تر اور جید تر ہوں از روئے ترتیب
 اور حکمت ان میں زیادہ تر ہو موجب اُن کے قواعد کے (کیونکہ دس چیزوں میں
 جو نسبتیں ہو سکتی ہیں وہ بہت ہی کم ہوں گی۔ اُن چیزوں کی نسبتوں سے جن کی
 کثرت کا کوئی حصر نہیں ہے۔) اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ عقل صریح جس میں امور بدنی
 کا شائبہ نہ ہو حکم کرتی ہے کہ عالم نور میں جو حکمت ہے۔ اور لطیف ترتیبیں اور
 عجیب نسبتیں واقع ہیں وہ بہت زیادہ ہیں۔ ایسی ہی امور سے جو عالم ظلمات
 میں ہیں۔ بلکہ جو کچھ عالم ظلماتی میں ہے وہ عالم انوار کا ظل ہے۔ (اور اس پر دلیل
 ہے مشاہدہ کاملین انبیاء اور حکما کا جنھوں نے عالم ناسوت سے جدا ہو کر عالم
 انوار کا مشاہدہ کیا ہے کہ واجب لذاتہ تعالیٰ اور عقول جو طبقہ عالیہ طولی میں ہیں
 اور وہ جو سافلہ عرضی میں ہیں جو کہ ارباب اصنام ہیں اور یہ سب انوار مجرہ ہیں

قائم بذات خود کسی این میں نہیں ہیں۔ یہ سب موجودات میں اشرف ہیں۔
 انوار قاهرہ اور مبدع کل کا نور ہوا اور ذوات الاصنام جو انوار قاہرہ سے
 ہیں شاہدان کے اہل تجرید ہیں جنہوں نے اپنی ہیکلوں سے جدا ہو کر اکثر باران کا
 مشاہدہ کیا ہے۔ اور پھر اپنے گروہ کے لوگوں کے لئے جو صاحب مشاہدہ اور
 اہل تجرید سے نہیں ہیں ان کے لئے حجت لائے ہیں۔ کوئی صاحب مشاہدہ و تجرید
 ایسا نہیں ہے جس نے اس بات کا اعتراف نہیں کیا ہے۔ اور اکثر اشارے
 انبیاء علیہم السلام کے اور اساطین حکمت کے اس کی طرف ہیں۔ اور فلاطون
 اور ارسطو کے پہلے سقراط اور جو اس سے پہلے گذرے مثل ہرمس و اناتاذیمون
 و انباؤقلس سب کے سب یہی رائے رکھتے تھے۔ اور تصریحاً کہا ہے کہ انہوں
 نے ان کا مشاہدہ کیا ہے عالم نور میں۔ اور فلاطون نے اپنے بارے میں کہا ہے کہ
 وہ ظلمات (تعلقات بدن) سے جدا ہوا اور اس نے عالم انوار کا مشاہدہ کیا
 اور حکمائے ہند و فارس سب یہی کہتے ہیں۔ پس جبکہ اعتبار کیا جاتا ہے ایک
 شخص مثلاً بطلیموس یا دوسرا شخص مثلاً اربخس اور ارسیمیدس وغیرہم کا جو لوگ
 رصد کرتے تھے امور جسامینہ فلکیہ کا امور فلکی میں (مثلاً حرکات سماویہ وغیرہ) جسے کہ
 اتباع کیا ان کا ایک خلق نے بطور تقلید کے اور بنا کیے ان پر علوم ہیئت اور نجوم
 پس کیوں نہیں اعتبار کیا جاتا اساطین حکمت اور نبوت کے قول کا رصد روحانی کے
 باب میں جس کا انہوں نے مشاہدہ کیا (اپنے خلوتوں اور ریاضتوں میں) اور ان سطروں
 کے لکھنے والے (مصنف حکمت الاشراف) نے جب حکمت شروع کی تھی تو شدت
 سے مشائس کی حمایت کرتا تھا۔ اور ان اشیاء کا منکر تھا۔ اور اس کو میلان عظیم تھا
 مشائیوں کے مذہب کی طرف اور اس پر اصرار تھا۔ اگر نہ دیکھتا براہان اپنے رب کی
 (مقصود یہ ہے کہ خود مصنف نے مشاہدہ کیا انوار مجردہ کا عالم تجرید و خلوت میں

۱۵۔ ہیکل کے معنی مبدع کے ہیں۔ یہاں بدن انسانی مراد ہے۔ ۱۶۔

۱۷۔ یہ اُس آیت کی طرف اشارہ ہے جو حضرت یوسف علیہ السلام کے مال میں خداوند
 تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے جب زلیخا نے آپ کو ایک مقفل مکان میں گھیر لیا تھا۔ ۱۸۔

کثرتِ آبادات سے اور تجربہ علمی سے کہ جو کچھ عالمِ اجسام میں ہے سو میں آشکلیں اور
میتائیں ہوں وہ اصنام و تشابح ان مجر و معورتوں کے ہیں جو کہ عالمِ عقلی میں موجود ہیں اور
جو شخص اس کو سچ نہ جانتا ہو اور حجت پر قناعت نہ کرے اس کو چاہئے
کہ خود ریاضت کرے اور صاحبانِ مشاہدہ کی خدمت بجالاے تو کچھ دیکھ نہیں ہے
کہ وہ عہدِ جبروتی نور کی اور وہ ملکوتی ذاتیں اور ان کے انوار جن کا مشاہدہ محسوس
اور فانی طور پر کیا جاتا تھا خود بھی دیکھے۔ اور شیو کی روشنیوں کو ملاحظہ کرے۔ (یعنی
روحانیات میں کی خبر دی ہے حکیم فاضل اور مقتدا کے کمالِ زبردشت اور باطنی
نے کتابِ زندگیں جہاں کہا ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مینوی یعنی عالمِ نورانی
روحانی دوسرے گیتی یعنی عالمِ ظلمانی جسمانی اور جو نور کا فائض ہوتا ہے عالم
نوری سے نفیس فاضلہ پر وہ توانائی اور دانش عطا کرتا ہے اور اس سے روشنی
لیتے ہیں نفوس اور ان کی چمک تام تر ہے آفتاب کی روشنی سے عقل کو پہلوی
زبان میں خرد کہتے ہیں۔ جیسے زردشت نے کہا ہے کہ خرد وہ نور ہے جو خدا
کی ذات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی نور سے ایک خلق دوسرے سے ممتاز ہے
اور تمام عمل و صنعت اسی کی مدد سے ہے۔ اور اس خرد کو جو مخصوص ہے نیک
یا و شاہوں کے لئے اس کو کیان خرد کہتے ہیں۔ اور مینو کی روشنی منبع خرد اور دانش
کا ہے منبع خرد و دانش کا وہ رشتیاں ہیں جن سے زردشت نے خبر دی ہے۔ اور
عالمِ ظلمہ میں بادشاہ بزرگ گمشدہ ہونے کا مشاہدہ کیا۔ جس نے طریقہ پرستش
کو رواج دیا اور خدائی تقدس کو خلق میں قائم کیا۔ اور عالمِ قدس کی طرف مخاطب
ہوا۔ اور غیب سے اس نے گفتگو کی۔ بذات اور خود عالمِ اعلیٰ کی طرف عروج کیا۔
اور اس کے دل میں خدائی حکمت منقش ہوئی۔ اور انوارِ الہی سے مواجہ ہوا اس
طرح اس کو القا ہوا۔ کیان خرد کا جس کو اس فتحمند بادشاہ نے لوگوں میں درج کیا اور

۱۲۔ مینو (م ی ن و) فارسی میں بہت مشہور ہے۔ یہاں عالم انوار سے مراد ہے۔ لیکن
سکتہ۔ غصہ کے نفی یعنی گیاہ تر جو گیاہ خشک کی جڑ سے پیدا ہوا ہو۔ دوسرے معنی یہ ہوگی۔ لیکن
تفسیر مظلوم صوفیہ کرام میں اُس حالت کو کہتے ہیں جبکہ سالک خدا کی طرف سے ماسوا اللہ کی طرف متوجہ ہو

حکمائے فارس سب اس پر متفق ہیں۔ (یعنی ہر نوع افلاک اور کوکب اور عناصر بسیط اور مرکبات کا ایک رب النوع ہے۔ عالم نور میں اور وہ عقل مجرب ہے جو اس نوع کی مدبر ہے۔ اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے ہمارے بزرگ محیر مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ نے کہ ہر شے کا ایک فرشتہ ہے جسے کہ فرمایا ہے، آنحضرتؐ نے کہ ہر قطر و باران کے ساتھ ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے۔ ۱۲

حکمائے فرس کو ایسا یقین تھا ارباب اصنام کا کہ انھوں نے اکثر کو ان ارباب سے ایک نام سے نامزد کیا ہے۔)

پانی کے رب النوع کو جو عالم ملکوت میں ہے خرد او اور درختوں کے رب النوع کو مرد او اور آگ کے رب النوع کو اردی بہشت کہا اور یہ وہ انوار ہیں جن کی طرف اشارہ کیا ہے انباؤ قلوس اور دوسرے حکماء نے اریہ گمان تم نہ کرنا کہ ان بزرگوں کا یہ مذہب تھا کہ انسانیت کی ایک صورت کلیہ ہے اور وہ موجود ہے بعینہ کثیرین میں۔ کیوں کہ تجویز کرنے یہ بزرگ کہ ایک شے یعنی یہ عقل جو کہ مادہ سے تعلق نہیں رکھتی وہ بعینہ موجود ہو مادہ میں اور پھر وہ ایک ہی شے ہے جو بہت سے مادوں میں اور بے شمار اشخاص میں موجود ہے۔ اور نہ ان لوگوں نے یہ حکم کیا کہ صاحب صنم انسانی مثلاً بنایا گیا ہے اپنے تحت یعنی صنم انسانی کے لیے اور یہ صنم انسانی اس کا قالب ہے۔ اور یہ صورت بلا معنی ہے کیونکہ یہ بزرگ سب سے زیادہ اس امر میں مبالغہ کرتے تھے کہ عانی حاصل نہیں ہوتا۔ سافل کے لیے۔ اگر اعلیٰ مذہب ہوتا تو ان کو یہ لازم ہوتا کہ اس مثال کے لیے۔ (یعنی عقل کے لیے جو رب النوع ہے) بھی ایک دوسری مثال ہو۔ الیٰ فی نہایت اور یہ بھی گمان نہ کرنا کہ انھوں نے یہ حکم کیا ہے کہ وہ (ارباب اصنام) مرکب ہیں تاکہ کسی وقت وہ اپنے اجزاء میں تحلیل ہو جائیں بلکہ وہ بسیط ذاتیں ہیں (نوری قائم بذات خود لامکانی) اگرچہ بصورت ہو سکیں ان کی مثالیں بغیر مرکب ہونے کے اور مثال کی شرط نہیں ہے کہ مثالہ ہو

۱۳۔ یاد رکھنا چاہیے کہ انوار مجرد یعنی عقول کے لیے لفظ مثال کہا گیا ہے۔ اور جسمانی صورت کے لیے بھی لفظ مثال استعمال ہوا مراد یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی مثال ہے۔ انسان مثال حسی ہے۔ اور عقل جو اس کی رب النوع ہے وہ مثال عقلی ہے۔ ۱۲

جميع وجود سے (ورنہ مثال اور مثل دونوں ایک ہی ہو جائیں پھر تعدد نہ ہو گا۔ بلکہ امتداد ہو گا۔ اور اتحاد باطل ہے۔ ضرور ہے کہ مثال مثل سے مخالفت ہو۔ من وجہ اور مطابق ہو من وجہ آخر۔) کو

مشائیوں نے تسلیم کیا ہے کہ انسانیت جو ذہن میں ہے مطابق کثیرین کے ہے۔ اور وہ انسانیت ذہنیہ مثال ہے اُن موجودات کی جو خارج میں موجود ہیں۔ باوجودیکہ انسانیت ذہنیہ مجرد ہے اور جو انسانیت خارج میں ہے وہ غیر مجرد ہے۔ اور جو ذہن میں ہے نہ اس میں مقدار ہے۔ اور نہ جو ہر ہے۔ بخلاف ان کے جو اعیان میں ہیں۔ کو

انسانیت خارجیہ مقدار بھی رکھتی ہے اور جو ہر جسم سے بنی ہوئی ہے پس مشائیوں کے اس تسلیم کرنے سے بھی ثابت ہے کہ ضرور نہیں ہے کہ مثال اور مثل من جميع الوجود مطابق ہوں۔ لہذا لازم نہیں ہے کہ اگر صورت انسانیت وغیرہ جو کہ عالم اجسام میں ہے اگر وہ مرکب ہو تو اس کی مثال جو کہ رب الصنم ہے وہ بھی مرکب ہو۔ اور صور نوعیہ اگر بیان مادہ کی محتاج ہیں تو ان کی مثالیں جو عالم انوار میں ہیں وہ بھی مادہ کی محتاج ہوں۔ کیونکہ ماہیت نوریہ کو بذات خود کمال حاصل ہے وہ مستغنی ہے اس لیے کہ کسی محل میں قیام کرے اور جسمانیہ ناقص کو حاجت ہے محل میں قیام کی۔ جو لوگ مثل نوریہ افلاطونیہ کے قائل ہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ ہر شے کی ایک مثال ہے۔ مثلاً انسان کی ایک مثال۔ اور اس کی دو ٹانگوں کی ایک اور مثال ہے۔ اور اسی طرح ہر صفت کی ایک مثال ہے۔ بلکہ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ہر نوع جسمانی کی ایک مثال ہے جو کہ اس کی رب النوع ہے۔ مصنف فرماتے ہیں: مذہب مثل کے ماننے والوں کو یہ بھی نہیں لازم آتا کہ حیوانیت کی ایک مثال ہو۔ اور کسی شے کے دو پاؤں ہونے کی ایک اور مثال ہو۔ بلکہ ہر شے جو اپنے وجود میں مستقل ہے۔ (مثل جو اہر کے نہ کہ اعراض) اس کی مثال ہے ایک امر جو اس کے مناسب ہے عالم قدس سے۔ پس نہیں ہے مشک کی خوشبو کی ایک مثال اور مشک کی دوسری مثال بلکہ ایک نور قاہر ہے عالم نور محض میں اس کی ایک بہت نوری ہے۔ شعاعوں سے اور ایک ہیئت ہے محبت لذت اور قہر سے

جب اس کا ظل پڑتا ہے اس عالم میں تو اس کا صنم مشک ہے مع خوشبو کے اور
شکر مع مزے کے اور صورت انسانی مع اختلاف اعضا اس مناسبت پر جو بیان
ہو چکی ہے (یعنی جو مناسبت موجود ہے انوار مجرہ میں جو اس صورت کی مقتضی
ہے۔ اس عالم میں) اور کلام میں متقدمین کے تجوزات (مجازات) ہیں۔ اور متقدمین
اس کے منکر نہیں ہوئے کہ محمولات ذہنی ہیں اور کلیات ذہن میں ہیں بلکہ خارج
میں کیونکہ خارج میں صرف جزئیات ہیں۔ کیونکہ متغیہ ہے وجود کلی کا خارج میں جو کچھ
خارج میں ہے اس کی ہویت خاص ہے جو وقوع شرکت کو مانع ہے۔ متقدمین کے
قول کے یہ معنی ہیں کہ عالم عقل میں انسان کلی ہے۔ یعنی نور قاہر اس میں اختلاف
متناسب شعاعوں کا ہے۔ اور ظل اس کا مقداروں (اور ایک نسخہ میں ہے
میں ہے اعیان) میں صورت انسان ہے (اور یہ نور قاہر) کلی ہے۔ نہ اس معنی سے
کہ وہ محمول ہے (کثیرین پر) بلکہ اس معنی سے کہ اس کے فیض کی نسبت ان اعداد
سے مساوی ہے۔ گویا کہ وہ کلی ہے۔ اور اصل ہے۔ اور یہ کلی اس کے معنی کا تصور نہیں
ہے جو وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔ بلکہ متقدمین اعتراض کرتے ہیں کہ (نور قاہر جو کہ صنم
ہے) ذات خاص رکھتا ہے۔ اور بذات خود عالم ہے پھر وہ معنی عام کیوں کر ہو سکتا
ہے۔ اور جب افلاک میں ایک کرہ کو کلی سے موسوم کرتے ہیں۔ اور دوسرے کرہ کو
جزئی کہتے ہیں تو اس کے وہ معنی نہیں ہیں جو منطق میں ہیں۔ (بلکہ کرہ لیکہ سے وہ کرہ
کسی کو کب کا مراد ہے جس میں اس کے تمام وہ کرے جو اس کے تمام احوال کے لئے
لازم ہیں شامل ہیں پس اسی طرح اس کو بھی سمجھ لو کہ رب النوع کو کلی کہنے سے وہ
کلی مراد نہیں ہے جو منطق میں ہے بلکہ اس سے یہ معنی لیتے ہیں کہ یہ رب نوع مستلزم ہے
نوع کے جمیع احوال کو۔ کو

اشراقی کلی کے
ایک اور معنی
کہتے ہیں۔

وہ بیان جس سے بعض اشخاص نے احتجاج کیا ہے اثبات مثل کے لئے
کہ انسانیت من حیث انسانیت کثیر نہیں ہے۔ (اور نہ شخص واحد انسان نہیں
ہو سکتا) بلکہ واحد ہے (اسی طرح فرسیت وغیرہ انواع پس ہر نوع جسمانی کے لئے
ایک شخص واحد ہے۔ قائم بذات خود عالم نور میں اور وہی یہ نوع ہے۔ برہنہائے
حقیقت اور وہ معنی معقول کے مطابق ہے۔ اور یہی اشخاص نور میں مثل اطلاق نہیں

(ہیں) یہ کلام مصنف کے نزدیک مستقیم نہیں ہے کیونکہ انسانیت من حیث انسانیت نہ مقضیٰ ہے وحدت کی نہ کثرت کی۔ (کیونکہ اگر اقتضا وحدت کا کرتی تو کثرت اس پر صحیح نہ ہوتی۔ اور اگر کثرت کی مقضیٰ ہوتی تو وحدت صحیح نہ ہوتی پس انسانیت نہ شخص واحد ہے۔ اور نہ بہت سے اشخاص ہیں۔ اور یہی حکم جمیع مائیات کا ہے۔ کیونکہ من حیث ہی نہ مقضیٰ وحدت کے ہیں نہ کثرت کے نہ کلیت کے۔ نہ جزئیت نہ اس کے کسی اور مقابل صفات۔) بلکہ انسانیت من حیث ہی مقول ہے واحد اور کثیر سب پر اور اگر انسانیت کے مفہوم کی شرط وحدت ہوتی تو انسانیت نہ مقول ہوتی کثیر میں۔ اور یہ نہیں ہے کہ اگر انسانیت مقضیٰ ہوتی کثرت کی تو کثرت کے اقتضائے وحدت کا اقتضا بھی کرتی تو اس کا واحد ہونا بھی لازم ہوتا۔ بلکہ نقیض کثرت کی لا کثرت ہے۔ اور عدم اقتضا کثرت لا کثرت کا اقتضا نہیں ہے۔ اور نقیض اقتضا کثرت کا لا اقتضا کثرت ہے۔ پس جائز ہو اصدق اس کا مع لا اقتضا وحدت۔ (نہ کہ لا اقتضا کثرت کہ وہ وحدت ہے کیونکہ متنع ہے صدق اس کا مع لا اقتضا وحدت۔ پس مستلزم ہوئی وحدت کی) پھر نہیں متنع ہونا مطلوب (مطلوب یہ ہے کہ انسانیت واحدہ خارج میں موجود ہے) جبکہ انسانیت واحدہ جو کہ مقول ہے کل پر وہ ضرور ذہن میں ہے حل کے لئے دوسری صورت کی محتاج نہیں ہے۔ (سو اس صورت کے جو ذہن میں منطبع ہے) یہ جو کہا گیا ہے کہ اشخاص فاسد ہیں اور نوع باقی ہے۔ اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ باقی امر کلی قائم بذات خود ہے۔ بلکہ خصم یہ کہہ سکتا ہے کہ باقی ایک صورت سے عقل میں اور نزدیک ہے مبادی کے۔ ایسی چیزیں اقناعی ہیں۔ افلاطون کا اعتقاد ان اقناعیات پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے امر پر (یعنی کشف اور شاہدہ پر) اور اس پر احتجاج کیا ہے ان دلیلوں سے جو ہم نے بیان کی ہیں۔ اور جن مثل کو متاخرین نے باطل کیا ہے وہ انسانیت مجردہ موجود ہے اعیان میں جو مشترک ہو نوع انسان کے جمیع اشخاص

۱۵۔ انسانیت من حیث ہی ایک امر مطلق ہے۔ نہ کثرت کو چاہتی ہے۔ نہ وحدت کو۔ ۱۲۔

۱۶۔ مقول ہے۔ یعنی بولا جاتا ہے۔ ۱۲۔

۱۷۔ یعنی اُن کے اجزاء میں تفرق اتصال واقع ہوتا ہے۔ اور شخص فنا ہو جاتا ہے۔ ۱۲۔

میں اس طرح کہ ہر واحد ان میں سے ایک انسان محسوس فاسد ہو اور دوسرا معقول اور باقی ہو۔ دائمی جس میں تغیر نہ ہو یہ باطل ہے۔ اس کو کوئی جاہل بھی نہ کہے گا چہ جائیکہ ایسا فاضل حکیم افلاطون۔) کچ

افلاطون نے کہا ہے میں نے تجربہ کی حالت میں دیکھے افلاک نور کے (یعنی عقول مجردہ جس کا نور شدید تر ہے وہ ضعیف تر نور والے پر محیط ہیں۔ اور یہ سلسلہ آخر مراتب تک ہے۔ مثل افلاک کے جو ایک دوسرے پر محیط ہیں۔ اسی لئے مجازاً ان کو افلاک کہا ہے) اور یہی افلاک نوری جس کا ذکر کیا ہے بعینہ وہ سموات اعلیٰ ہیں جن کو دیکھیں گے بعرض انسان قیامت میں۔ (جیسے اشارہ کیا گیا ہے ان کی طرف کتاب الہی میں) جس دن بدل جائیگی یہ زمین اور زمین سے سموات اور سموات سے اور کھلیں گے اللہ واحد قہار کے لئے۔ اور جو اہر ولانت کرتا ہے اس بات پر کہ وہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ بشدر کل نور ہے اور اسی طرح عالم عقلی جن کی صراحت الٰہی ہے۔ افلاطون اور اس کے اصحاب نے کہ نور محض عالم عقل ہے۔ اور افلاطون اپنی نسبت بیان کرتا ہے کہ میری حالت کبھی ایسی ہو جاتی ہے کہ میں اپنے بدن کو خالی کر دیتا ہوں اور بیوی سے مجرد ہو جاتا ہوں۔ مجھ کو اپنی ذات نور اور خوبی دکھائی دیتی ہے۔ پھر میں علت الہی یا علت اولی الہی کی طرف ترقی کرتا ہوں جو بپ پر محیط ہے۔ میں ایسا ہو جاتا ہوں گویا کہ میں وہیں رکھا گیا ہوں۔ اُسی سے میرا علاقہ ہے۔ اور دکھائی دیتا ہے نور عظیم جو خدائی بلندی پر ہے۔ یہ ہے مختصر بیان افلاطون کا

۱۵۔ یہ موافق اس قول کے ہے جو کہ فیلسوف معظم ارسطو ظالمین نے کہا ہے کہ دراز اس عالم کے آسمان و زمین ہیں اور حکیم شافعی نے ثنوی میں فرمایا ہے۔ آسمان است در ولایت جان کفر مائے آسمان جہاد اور اولی اللہ تعالیٰ کا۔ ادنیٰ فی کل سماء اور حلا ولات کرتا ہے کہ ہر آسمان میں امر ہے۔ یعنی کلمہ عقیدہ اور اسی طرح قول اللہ تعالیٰ سبحانہ۔ والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ۔ اور ظاہر ہے کہ حکم خدائے تعالیٰ حرف و صوت نہیں ہے۔ بلکہ اس کا امر اور اس کا کلمہ وہی ہے کہ حق نے اس کی طاعت کی جس میں نافرمانی اور مخالفت کو دخل نہیں ہے۔ پس نہیں ہے امر مگر جو ہر قدسی۔ کیونکہ جس طرح ذات خدائے تعالیٰ کی مشابہت نہیں رکھتی مخلوق کی ذاتوں سے۔ اور نہ اس

یہ بھی کہا ہے کہ یہ نور مجھ سے فکر کے جباب میں ہے۔
 (شاعر کہتے ہیں کہ بعض کتب میں یہ حکایت ارسطاطالیس کی طرف منسوب ہے۔
 لیکن افلاطون سے اس کو زیادہ مناسبت ہے جیسا مصنف نے بیان کیا ہے) ڈ
 (کتاب تلویحات میں مصنف نے اپنا ذاتی مشاہدہ بھی ایسا ہی کچھ بیان کیا ہے۔
 جس کو ہم نے یہاں تحریر کیا ہے جس طرح شاعر نے لکھا ہے۔ ڈ
 کتاب تلویحات میں مصنف نے کہا ہے :-

جب ریاضیات کے عمل سے میں نے اپنے نفس کے ساتھ خلوت
 حاصل کی اور جو موجودات مادہ سے مجرور ہیں ان کے احوال پر غور کیا میں نے
 اپنے بدن کو ایک طرف چھوڑا اور میں ایسا ہو گیا گویا کہ میں بدن سے مجرور ہوں
 اور طبیعت کے لباس سے برہنہ۔ پس میں اپنی ذات میں داخل ہوا۔ سو انفس
 کے مجھ کو اور کسی کا تعلق نہ تھا۔ اور نہ اس کے سوا کسی پر نظر تھی۔ میں تمام اشیاء سے
 باہر نکل گیا تھا۔ اس وقت میں نے اپنی ذات میں ایسا حسن و جمال اور عمدگی
 اور روشنی اور عجیب و غریب خوبیاں اور فضیلتیں دیکھیں کہ میں متحیر اور
 مبہوت ہو گیا۔ پھر تو مجھ کو معلوم ہو گیا کہ میں عالم روحانی کے اجزائے ایک جز
 ہوں جو کہ شریف اور کریم ہے۔ اور مجھ میں بہت کام کرنے والی حیات ہے۔ میں نے
 اپنے ذہن کے ذریعہ سے اس عالم ارواح سے عالم اعلیٰ الہی اور حضرت ربوبیت
 میں ترقی کی مجھے ایسا معلوم ہوا کہ میں وہیں رکھا گیا ہوں اور اسی سے مجھ کو علو
 ہے۔ میں ہو گیا عالم عقلیہ نور یہ سے بالاتر۔ پس میں نے دیکھا کہ میں اس موقف
 شریف میں ٹھہرا ہوا ہوں اور یہاں ایسا حسن و جمال نور مجھے دکھائی دیا کہ
 زبان اس کے بیان پر اور کان اس کی تعریف کی سماعت نہیں کر سکتے جب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)۔ کے صفات ان کے صفات سے اسی طرح اس کا امر و کلمہ بھی ان
 کے امر اور کلمات کے مشابہ نہیں ہے۔ تاکہ وہ ہوں اعراض جو قائم رہیں۔ اجسام ہوائیہ
 کے ساتھ (یعنی حروف و صوت) جیسا کہ دلالت کرتا ہے قول تعالیٰ کا۔ و کلمۃ العاھا۔ الی
 ہر چیز و روح منہ۔ اور ان کا امر و کلمہ اور روح کی طرف سے پس روح اور کلمہ ایک ہی ہے اور یہی مردہ امر ہے

اس شان میں غرق ہوا چاہتا تھا اور یہ نور مجھ پر غالب ہو گیا اور میں اس کا متعلق نہ ہو سکا تو میں نے وہاں سے عالم فکر کی طرف ہٹوٹ کیا۔ اس وقت فکر نے اس کو مجھ سے حجاب میں کر دیا پھر میں متعجب ہوا کہ میں اس عالم سے کیوں کر نیچے اُترتا۔ اور مجھ کو تعجب تھا کہ میں نے اپنے نفس کو کس طرح نور سے بھرا ہوا دیکھا اور حال اس کا اس بدن کے ساتھ جیسا کچھ ہے وہ ظاہر ہے۔ میں نے قول مطربوس کا یاد کیا جہاں کہیں جو ہر نفس شریف کی جستجو اور تلاش کا اور عالم عقلی کی طرف ارتقاء کا حکم دیا ہے۔ ﴿

اور شایع عربہ وعجم (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے خدائے تعالیٰ کے نشتر حجاب نور کے ہیں۔ اگر وہ کھل جائیں تو اس کی تجلی جہاں تک نگاہ کام کرتی ہے اس کو جلا دے۔ ﴿

(بعض روایت سے سات سو اور بعض میں سات ہزار حجاب آئے ہیں۔ اور ابی امامہ باہلی کی حدیث اس طرح وارد ہے کہ جبریلؑ نے کہا اے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) میں خدائے تعالیٰ سے اتنا نزدیک ہو گیا جتنا نزدیک کبھی نہ ہوا تھا۔ حضرتؐ نے فرمایا کیا ہوا اے جبریلؑ۔ جبریلؑ نے کہا کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے درمیان نشتر ہزار پر دے نور کے تھے) ﴿

خدائے تعالیٰ نے وحی اُتاری شایع علیہ السلام پر۔ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (اللہ نور ہے آسمانوں اور زمین کا) اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا خدائے تعالیٰ نے کہ ان العرش من نوری (یعنی عرش میرے نور سے ہے) ﴿

۱۵۔ ہبوط نیچے اُترنا۔ یہ لفظ حضرت آدمؑ کے جنت سے دنیا کی طرف اُترنے کے لئے بولا گیا تھا۔ عموماً ہر فوق سے تحت کی طرف اُترنے کے لئے بولا جاتا ہے۔ مثلاً جب ستارہ اوج کی طرف چڑھتا ہے تو اس کو صعود کہتے ہیں۔ جب فیض کی جانب اُترتا ہے تو ہبوط کہتے ہیں۔ ۱۶۔ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ خدار و شرن کرنے والا آسمان و زمین کا ہے۔ اس بات سے کچھ کہ خدائے تعالیٰ پر اطلاق نور کا نہ کیا جائے بلکہ اس معنی سے کہ اللہ جل شانہ نور بخت ہے اور سب نور اس کے نور کے شرارے ہیں۔ ۱۷۔ اش۔

۱۸۔ عرش سے یا عرش عقلی مراد ہے۔ یعنی عقل اول یا نفس مریوہ یعنی نفس فلک اول۔

بعض ادعیہ ماثورہ سے التقاط ہے یا نور النور اتجبت دون خلقک
فلایدرک نورک نور (اے نور کے نور تو پر دے میں ہے۔ اپنی مخلوقات سے
تیرے نور کو کوئی نور ادراک نہیں کر سکتا۔ یا یہ ترجمہ کریں کہ تیرے نور کو کوئی نور
نہیں پاسکتا۔) ٹو

(مقصود یہ ہے کہ تیرے نور پر کوئی نور انوار عقلیہ سے نہیں محیط
ہو سکتا۔) ٹو

یا نور اللہ قد استنار بنورک اہل السموات واستنفا بنورک اہل الارض
یعنی اے نور النور تیرے نور سے منور ہوئے آسمانوں کے رہنے والے اور تیرے
نور سے روشن ہوئے ساکنان زمین۔) ٹو

یا نور کل نور خاد بنورک کل نور (اے نور تمام انوار کے تیرے
انوار کے سامنے مانند ہیں سب نور۔) اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے
یا نور کل نور خاد بنورک کل نور۔ اے نور ہر نور کے تیرے نور کی تسلیش کرتے
ہیں سب نور۔) ٹو

اور دعوات ماثورہ میں ہے۔ اسئلک بنور وجہک الذی ملأ
ارکان عرشک (یعنی میں تیرے اس نور کے وجہ ذات) سے سوال یعنی
دعا کرتا ہوں جس نور نے تیرے عرش کے ارکان کو بھر دیا ہے (اس دعا میں
نور وجہ ہے وجہ کے معنی حقیقت ذات ہے جس سے صدور عرش کا ہوا
ہے۔ اور جس پر عرش حاوی ہے عوالم نوریہ و ظلمانیہ سے وہ مراد ہے ارکان عرش ہے)
اور میں نے ان اشیاء کو یہاں اس لئے نہیں بیان کیا ہے کہ وہ حجت
ہے (اس امر پر کہ واجب تعالیٰ اور عقول سب مجرد انوار ہیں) بلکہ ان بیانیوں سے

(بقیہ حاشہ صفحہ گذشتہ)۔ پس ظاہر ہے کہ یہ دونوں نور اسی کی ذات برتر سے ناقض ہیں۔

یا جسمانی یعنی فلک اعظم مراد ہے۔ کیونکہ وہ بھی کسی نور کی طرف ختمی ہے جس کی انتہا خدائے تعالیٰ
کے نور کی طرف ہے۔ پس جملہ موجودات انہی کے نور سے ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ بعض نسخوں میں لفظ خاد ہے۔ اور بعض میں خاد۔ ۱۴۔

تنبیہ اور شواہد کا ذکر مقصود ہے جو کہ صحف انبیاء علیہم السلام میں مذکور ہیں اور کلام حکمائے اقدمین میں اس قدر کثرت سے ہے کہ اس کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ (لہذا ہم نے بعض کے ذکر پر اکتفا کیا۔ اور باقی سے اعراض کیا۔) بخ

قاعدہ ۱۰:- (مرکب سے بسیط کے صادر ہونے کے بیان میں) نور قاهر (عقل) سے جائز ہے کہ حاصل ہو باعتبار اس کی شعاعوں کے ایک ایسا امر جو اس کے مماثل نہ ہو۔ بلکہ صادر ہوتا ہو اس سے وہ جو کہ صادر ہوتا بعض اعلیٰ مرتبہ کے عقول سے (یعنی وہ جو طبقہ طولی عالی میں ہیں۔ یا جو طبقہ عرضی سافل میں ہے) باعتبار کثرت شعاعی انوار کے جو اس کی ذات میں ہیں پس یہ انوار مثل جزو علت کے ہو جاتے ہیں (علت مجموع مرکب ہے ذات اور ان شعاعوں سے جو فعات میں ہیں۔) لہذا حاصل ہوتا ہے مجموع سے معلول جو اس کے مخالف ہے (یعنی بساطت اور ترکیب میں) پھر معلول قبول کرتے ہیں نور دوسری شعاعوں سے جن سے قبل اس کے علت نے نور قبول کیا تھا۔ اور علت کی شعاع اس پر زیادہ ہوتی ہے (اس مجموع سے جو مخالفت سے مجموع اول کے حاصل ہوتا ہے دوسرا معلول جو اپنی علت کے مخالف ہے) اس طرح بہت سے اختلافات قواہر میں واقع ہوتے ہیں (ندان کی حقیقتوں میں بلکہ ان امور میں جو ان سے خارج ہیں۔ کیوں کہ یہ تو تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ نور ایک ہی حقیقت ہے اس میں جو فرق ہوتا ہے وہ کمال اور نقصان کا فرق ہے اور خارجیہ جیسے نور کی قوت اور اس کا ضعف) جائز ہے کہ مجموع سے ایک امر پیدا ہو وہ جدا ہو اس سے جو افراد سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جائز ہے کہ بسیط حاصل ہو۔ اشیاء (مختلفہ سے جن میں اختلاف حقیقی نہ ہو۔ بلکہ عوارض کی جہت سے اختلاف ہو۔ پس جائز ہے کہ حاصل ہو بعض انوار اعلیٰ سے باعتبار ان کی ذات اور ان شعاعوں کے جو ان میں ہیں نور مجر د یا جو ہر بسیط جسمانی کو

قاعدہ ۱۱:- (اس بیان میں کہ ارباب اصنام بعض ایسے ہیں کہ ان سے اور اصنام میں جو درمیانی واسطہ ہوتا ہے۔ وہ نور متصرف ہوتا ہے۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اور اصنام میں یہ واسطہ نہیں ہوتا۔) اور قواہر نازلہ یعنی عقول سافلہ بعض ایسے ہیں جو نفوس کے قریب ہیں۔ (یہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ

کہ جس قدر اوپر کی طرف سے نیچے کی طرف آتے ہیں انوار میں نور کی کمی ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جو عقول بہت ادنیٰ ہیں وہ افقِ نفس کے قریب ہو جاتی ہیں۔ پس گویا کہ وہ نفسِ ناطقہ ہے۔ ان میں بھی کمی ہوتے ہوئے وہ مرتبہ آ جاتا ہے کہ نور بذاتِ خود قائم نہیں رہ سکتا۔ بلکہ مثل انوارِ عارضہ کے ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح نفوس میں سے بعض اپنے بذنی تعلق اور تصرف میں روحِ نفسانی کے توسط کی محتاج ہوتی ہیں (جیسے نفوسِ حیوانات اور بعض ان میں سے بہ سبب شدتِ نقص کے اس کی احتیاج نہیں رکھتیں۔ جیسے نفسِ نباتی کہ وہ خود تعلق کرتی ہیں نباتات کے بدنوں سے بغیر توسطِ روحِ نفسانی کے اور یہ گمان نہ کرنا کہ ناقص چاہیے کہ توسط کی محتاج ہونہ کامل بلکہ امرِ بالعکس ہے۔ کیونکہ نفسِ حیوانی چونکہ اشرف ہے نباتی سے اور اس سے لطیف تر ہے اس لیے محال ہے کہ تصرف کرے بدن میں بغیر توسط سے۔ کیونکہ ایک بہت ہی لطیف ہے یعنی روحِ نفسانی اور دوسرا بہت ہی کثیف ہے یعنی بدن بخلاف نفسِ نباتی کے کہ وہ خود ہی کثیف ہے اس کو واسطہ کی حاجت نہیں ہے۔) معدن میں بعض قریب تر ہیں نباتات سے جیسے مرجان اور نباتات وہ جو حیوان کے قریب ہیں۔ جیسے نخل و درخت خرابا اس لیے کہ اُس کی بار آوری کے لیے نرمادہ کی ضرورت ہے۔ اور جب اس کا سر کاٹ ڈالیں یا پانی میں غرق کر دیں تو مردہ ہو جاتا ہے۔ اسی لیے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ اکر مواتکم النخلہ اپنی پھولی کھجور کے درخت کی غرت کرو فانھا خلقت من بقیۃ طین آدم کیونکہ وہ پیدا کی گئی آدم کی مٹی کے بقیہ سے۔ پھر حیوانات سے بعض وہ ہیں جو قریب تر ہیں انسان سے جیسے بندر وغیرہ۔ پھر

۱۵۔ کال اور ناقص میں واسطہ کی حاجت ہے۔ نہ کہ ناقص اور ناقص میں۔ ۱۶۔

۱۷۔ بعض کھجوریں ایک ہی نرمے بار آور ہوتی ہیں۔ نہ دوسرے سے اور یہ خاصیت عشق والفت ہے۔ اور بہت سے خواص کھجوریں ہیں۔ مثلاً اگر پھل لانا ترک کر دیا ہو تو دھکی دینے سے بار آور ہونا۔ پس ایک ہی بات کی کسر ہے کہ زمین سے جدا ہونے کے مثل حیوانات کے رزق نہیں تلاش کرتی۔ ۱۸۔

طبقہ عالیہ میں جو مرتبہ میں اتر اہوا ہے وہ سافلہ کے قریب ہے اور طبقہ سافلہ میں جو بڑھا چڑھا ہو وہ طبقہ عالی کے قریب ہوتا ہے اور انوار متصرفہ (یعنی نفوس بشری) قریب عقل کے ہیں۔ جیسے نفوس کاملین انبیاء اور حکماء متاہدین کے۔ اور جو بہت اترے ہوئے ہیں وہ قریب بہائم کے ہیں۔ جو

قواہر نازلہ سے بعض قریب نور متصرف کے ہیں۔ (یعنی بعض عقول سافلہ) اپنے صنم سے جس کا تعلق اس سے ہو۔ بطور متصرف کے ہیں۔ اور یہ استحقاق نہیں ہے کہ اس کے سوا کوئی نور مجرد اس میں تصرف کرے۔ (یعنی اس صنم میں جو اس سے تعلق رکھتا ہے) یہ سبب نقص اپنے جوہر کے۔ یعنی جس طرح بعض نفوس جو درجہ میں کتر ہیں مثل روح نباتی کے وہ بدن سے بلا واسطہ تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح بعض عقول بھی جو اودن ہیں وہ بغیر نفس متصرفہ کے صنم سے متعلق ہو کے اس میں تصرف کرتی ہیں۔ جو انوار قاہرہ کے سافلہ اگرچہ ان میں جہات اشراق دگنے چوگنے ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان کے جوہر میں ضعف ہے (اس لئے کہ وہ مرتبہ نزول میں ہیں) ان کی کمی پوری نہیں ہوتی۔ نور مستعار (یا مستفاد سے جو عوالی سے ان کو پہنچتا ہے) خصوصاً جبکہ یہ نور عوالی کی جانب سے ہو۔ کیونکہ اولیٰ یہ ہے کہ ان کی کمی پوری ہو نور عرضی سے (کیونکہ عوالی میں جہات کی قلت ہے۔ اور کثرت سوافل میں ہے۔ جیسے تم سمجھ چکے ہو۔ پس انوار قاہرہ جو عناصر کے موجب ہیں ان کی عنایت عناصر پر ہے۔ اور ان میں اور ان کے صنم میں کوئی دوسرا واسطہ نہیں ہے۔ یعنی نور متصرف۔ کیونکہ ان میں نقص ہے۔ اور قاصر ہیں نور مجرد کے افادہ سے (کیونکہ ان میں اس قدر ضعف ہے کہ وہ نور متصرف کا افادہ اپنے صنم میں نہیں کر سکتے اور صنم میں بھی استعداد نہیں ہے (کہ نور متصرف کو قبول کرے کیونکہ فائض ہونا نور متصرف کا موقوف ہے مزاج خاص پر اور یہ موقوف ہے ترکیب پر) جو

اسی طرح سوائے عناصر کے بعض مرکب جادات کا حکم بھی عناصر کا حکم ہے۔ جو
فصل :- اس بیان میں کہ آثار عقول کے لاتناہی ہیں اور آثار نفوس کے
تناہی ہیں اور یہ کہ درحقیقت کوئی موثر نہیں ہے سوائے اللہ تعالیٰ جل شانہ کے۔ جو
نگہبان کرنا کہ انوار مجردہ قواہر اور مدبرات (یعنی عقول نفوس) مقدار رکھتے

ہیں۔ کیونکہ جو شے مقدار رکھتی ہے وہ برزخی ہے اور جو شے ایسی ہے وہ اپنی ذات کو ادراک نہیں کر سکتی جیسے اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ بلکہ انوار مجرہ انوار بسیط ان میں کسی طرح کی ترکیب نہیں ہے۔ اور سب حقیقت نوری میں شریک ہیں۔ جیسے تم سمجھ چکے ہو۔ اور فرق ان میں کمال اور نقصان سے ہے اور منتہی ہوتا ہے نقص حقیقت نوریہ ایسے نور میں جو بذات خود قیام نہیں کر سکتا۔ یعنی (انوار عارضہ) اور درست نہیں ہے تشنیع جماعت مشائیہ کی کہ یہاں یعنی عالم اجسام میں ایک ہیئت اور عرض ہے۔ (کیونکہ نور کو اکب اور آگ کا عرض ہے۔ جو قائم ہے اپنے محل کے ساتھ) پس بذات خود کیوں کر قیام کر سکتا ہے۔ اور اگر مستغنی ہوتا کوئی نور محل سے تو سب کے سب مستغنی ہوتے (کیونکہ یہ سب حقیقت نوری میں شریک ہیں) اس تشنیع کی کوئی اصل نہیں ہے۔ کیونکہ استغنا نور کو اس کے کمال سے ہے۔ اور کمال جو ہر سے ہوتا ہے۔ (یعنی یہ سبب اس کی جو ہریت کے) اور انتہا اس کے نقص کی عرضیت کے سبب سے ہے۔ اور اس اضافت کے سبب سے جو اس کو اپنے محل سے ہے۔ پس کسی شے کے نقص (مثلاً نور عارض کے نقص سے جو یہ سبب اس کی عرضیت کے ہے) سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو شے اس کی شریک ہو کسی وجہ سے اس میں بھی نقص ہو۔ (مثلاً نور قائم بذات خود میں کہ وہ یہ سبب نور ہونے کے نور عارض کی شریک ہے۔ باوجودیکہ نور قائم بذات خود یہ سبب اپنی جو ہریت کے کامل ہے۔ جو چیزیں باہمی شرکت رکھتی ہیں کبھی یہ شرکت مقدار سے ہوتی ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہو گا جبکہ جسمیت میں اشتراک ہو۔ کبھی عدد سے۔ (اور یہ جبکہ اشتراک نوع میں ہو)۔ اور کبھی اشتراک شدت اور کمال میں ہوتا ہے۔ (اور یہ اس صورت میں جبکہ اشتراک حقیقت میں ہو) اور افراد مختلف ہوں بالذات نہ فصول اور خواص کے سبب سے جیسے اشتراک حقیقت نوریہ میں یا مثل اس کے جیسے مقدار جیسے تم سمجھ چکے ہو کہ بڑی اور چھوٹی مقدار میں بھی کمال اور نقص سے تفاوت ہے) اور نور شمع کے حامل (یعنی تپتی بلکہ صنوبریت) کی مقدار کمتر ہے اس کی شمع کے حامل (دیوار چھت فرش) کی مقدار سے۔ اور شمع کے حامل کبھی عدد میں زیادہ ہوتے ہیں (حامل نور شمع سے مثلاً دیواریہ

جس کا مذکور ہوا) نور شمع کا موجب شمع ہونا ثابت (اور حاصل) ہے کسی وجہ سے فرض کیا جائے۔ (خواہ یہ فرض کیا جائے کہ موجب ان متعدد شعاعوں کی شعلہ کی صنوبریت ہے خواہ عقل فیاض ہے۔ کیونکہ دیواروں میں استعداد شعاعوں کے قبول کرنے کی ہے۔ جب صنوبریت اس کے مقابل ہو جس طرح سے ہوشمع کے نور کو دخل ہے متعدد شعاعوں کے وجود میں۔ اور فرق نوریت کا (علت اور معلول میں) اشدیت اور کمال کی جہت سے ہے۔ (کیونکہ نور شمع کا اشد و اکمل ہے دیوار پر کی شعاعوں سے گوکہ دیواریں مقدار اور تعداد میں زیادہ ہیں۔ کہیں یہ وہم نہ ہو کہ تفاوت مقدار یا عدد سے یہ محال ہے۔ کیونکہ یہ انوار نہ اجسام میں کہ ان میں مقداری تفاوت ہو اور نہ ایک کے افراد میں کہ تفاوت عددی ہو۔ بلکہ تفاوت صرف اشد اور اضعف ہونے کے سبب سے ہے۔ پس نور الانوار کی شدت اور کمال غیر متناہی ہے اس پر کوئی شے محیط ہو کے تسلط نہیں کر سکتی۔ (وہ شمس الشمس ہے۔ اس کی نسبت عالم عقل سے وہی ہے جو آفتاب کو عالم حس سے ہے اس حیثیت سے کہ آفتاب سے زیادہ کوئی روشن نہیں ہے۔ شدت اور قوت کی حیثیت سے یہ نسبت نہیں ہے۔ اس لیے کہ آفتاب کی روشنی متناہی ہے اور نور الانوار غیر متناہی ہے۔ اور جیسی ترتیب یہاں انوار عرضیہ میں ہے آفتاب سے ایکے سب سے ضعیف ستارے تک اسی طرح ترتیب انوار ذاتی کی نور الانوار سے لے کے ادنیٰ درجہ کی عقل تک ہے۔) اور حجاب نور الانوار کا ہم سے یہ سبب کمال اس کے نور کے ہے اور بہاری قوتوں کے کمزور ہونے سے نہ یہ کہ نور الانوار پوشیدہ ہے۔ (جیسے آفتاب کی پوشیدگی خفاش اور موشک کور سے وغیرہا) نور الانوار کے نور کی شدت کی تخصیص کسی حد تک نہیں ہے۔ تاکہ تو ہم ہو کہ اس کے ور کوئی نور ہے۔ کہ اس کی حد ہو جائے۔ تخصیص اس کا مستدعی ہے کہ کوئی مخصص اور قاہر ہو۔ کہ وہ کسی حد پر روک دے اور اس سے آگے نہ بڑھ سکے یہ محال ہے) بلکہ اسی کا نور قاہر ہے جمیع اشیاء پر۔ اس کا علم اس کی نوریت ہے اور اس کی قدرت بھی نوریت کے سبب سے ہے۔ اور اس کا اشیاء پر قاہر اور فاعل ہونا نور کی خاصیت سے ہے۔ (اور وہ فیض پہنچا ناشعاع کا اور تنویر ہے) مگر انوار قاہر جو اس کے مقرب

تباہی و عدم تباہی
الانوار مقررین

ہیں اس کے انوار تنہا ہی ہیں۔ اگر نہایت سے یہ مراد لی جائے کہ کسی شے کے ماوراء کوئی اور اتم اُس سے موجود ہو۔ اور وہ انوار غیر تنہا ہی ہیں شدت میں اس معنی سے کہ ان میں صلاحیت ہے کہ اُن سے آثار غیر تنہا ہی حاصل ہوں۔ اور ہم غفریب برزخوں (افلاک) اور حرکات دوریہ کے دوام کو برہان سے ثابت کریں گے اور ان حرکتوں کے عدد کا شمار تنہا ہی نہیں ہے (یہ حرکتیں آثار ہیں عقول کے پس عقول کے آثار غیر تنہا ہی ہیں۔ ہو المطلوب) پو

نور مدبر

نور مدبر (یعنی نفس فلکی ہو یا انسانی) اس کے آثار کی نہایت واجب ہے۔ کیونکہ اگر اس کی قوت غیر تنہا ہی ہو تو ظلمانی علاقوں میں کیوں قید رہے (یعنی اجسام میں) بہن کی ذات تنہا ہی ہے۔ (ابدا کے تنہا ہی ہوئے سے) اور اسلئے کہ اور قوتوں کے جذبہ اور شوق طبعی تنہا ہی ہے۔ اگر غیر تنہا ہی ہوتے (انوار مدبرہ یعنی نفوس) تو اس کو برزخی اشغال جذب نہ کر سکتے۔ افق نوری سے۔ کیونکہ عالم نور اتم و اکمل ہے عالم اجسام سے اور اس کی لذت زیادہ ہے) پس یہ دائمی حرکتیں جو انوار متصرف کے سبب سے ہیں۔ (یعنی فلکیہ نہ اس لئے کہ نفوس کی قوتیں غیر تنہا ہی ہیں۔ بلکہ حرکات دوریہ کا دوام) انوار قاہرہ کے عدد سے ہے۔ اور اُن کی قوتیں غیر تنہا ہی ہیں۔ اور وہ ان کی نوریت کا کمال ہے۔ (جبکہ ایسا ہے کہ انوار قاہرہ کی قوت غیر تنہا ہی ہے پس نور الانوار مالا تنہا ہی کے ماوراء انوار قاہرہ ایسی قوتیں رکھتے ہیں جو غیر تنہا ہی ہیں بہ سبب غیر تنہا ہی کے۔ پو

(حاصل یہ ہے کہ انوار قاہرہ کو نور الانوار سے فیض پہنچتا ہے۔ اور وہ غیر تنہا ہی کے بھی ماوراء ہے۔ اگر کوئی کہے غیر تنہا ہی کے ماوراء کیا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ غیر تنہا ہی پر زیادہ ہونا یا کم ہونا ممکن نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ غیر تنہا ہی میں تفاوت راہ پاسکتا ہے۔ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ سیکڑے اور ہزار دونوں کا سلسلہ غیر تنہا ہی ہے۔ اگرچہ ہزاروں کا سلسلہ غیر تنہا ہی کمتر ہے سیکڑوں کے سلسلہ غیر تنہا ہی سے) پو

انوار مدبرہ جو برزخوں میں ہیں (یعنی افلاک میں) اس کو جذب کرتا ہے۔ اس کا ساتھی یعنی نور قاہرہ جو کہ صاحب صنم ہے شوق اور عشق کے سبب سے

اور یہ نور اور سرور غیر متناہی موجب حرکت ہے۔ اگرچہ نور الانوار اور انوار قاہرہ بذات خود متحرک نہیں ہیں۔ پس وہ حرکت دیتے ہیں بہ سبب شوق اور عشق کے جیسے عاشق اپنے معشوق کو حرکت دیتا ہے۔ اگرچہ خود متحرک نہ ہو۔ اور بہ سبب وصول غیض عقلی اور اشراق عقلی الہی کے نفوس فلکیہ کو بہ سبب ان کی حرکات دائمی کے جن میں بذریعہ اپنے اجرام کے وہ کمان حاصل کرتے ہیں۔ اور نور قاہرہ نور الانوار سے جدید مدد نہیں لیتا۔ اور نہ ایک نور قاہرہ دوسرے نور قاہرہ سے (برسپیل متحد) جس پر برہان دی گئی ہے کہ عالم قواہر میں تجدد کا تصور نہیں ہو سکتا۔ (اس تجدد سے یہ مراد ہے کہ کوئی شے ایسی ان کو حاصل ہو جو پہلے سے نہ ہو۔ بلکہ جو فیض نور الانوار سے پہنچتا ہے اور جو ایک سے دوسرے کو پہنچتا ہے اس کا وجود دائمی ہے۔ ایک ہی و غیرہ پر۔) ع

معلوم ہو کہ تضاعف اشراقات عقلیہ کا ضروری ہے۔ اور ان کی نسبتوں کا (یعنی نسبتیں اشراقات کی اور ان کا و گنا چو گنا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور بعض نسخوں میں ہے۔ اور در نسبتیں ان کی بہت ہیں، اور یہ نسخہ مناسب تر ہے) اور میں اس کا ادعا نہیں کرتا کہ جمیع نسبتیں عقلی محصور ہیں۔ جیسے میں نے پہلے بیان کیا تھا۔ بلکہ عالم عقلی اور ناجیہ ربوبی میں ایسے عجائب ہیں جن پر احاطہ نہیں ہو سکتا عقول بشر سے۔ جب تک عقول بشری متصرف ہیں ظلمات میں (یعنی ابدان ظلماتیہ اور علائق جسمانیہ) اور جو کچھ عجائب فرض کیئے جائیں (اس عالم میں) وہ ان اس سے لطیف تر اور عجیب تر ہیں۔ اور اس پر دلیل کہ عالم نور میں عجیب ترین یہ ہے کہ ہم کو معرفت اس قدر ہے۔ پس اگر یہاں اس قدر جس کی ہم نے اپنی فکروں سے معرفت حاصل کی ہے اور اس کی طرف اشارہ کیا ہے) کافی ہے۔ لیکن ہم نے اسی عالم ظلمات میں ان پر احاطہ کیا ہے۔ گویا نور الانوار کی تدبیر کا اپنے قیاس اور استنباط سے اور یہ محال ہے۔ بلکہ ہمارا ظلمات میں ہونا مانع ہے مشاہدہ سے۔ اور عجائبات کے دیکھنے سے۔ (اور جو شخص اس کی طبع کرے

کہ عالم ربوبیت اور عقل کو جانے اور وہ ان جسمانی علایق میں گرفتار ہو تو اس نے طبع لاحاصل کی۔ کیونکہ سمندر کی تہ سے آسمان نہیں دکھائی دیتا جیسا ہوا میں دکھائی دیتا ہے۔) اور جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے یعنی یہ نسبتیں اور ترتیب اور تدبیر نور الانوار کی وہ ایک نمونہ ہے۔ (کیونکہ اس پر ملاحظہ کرنا درنہا ایک ہم عالم غربت میں ہیں محالات سے ہے) اور معلوم ہو چکا کہ تصور نہیں ہو سکتا نور ناقص کا مستقل بتاثر ہونا حضور میں نور قاہر کے (مثلاً کو اکب آفتاب کے مقابل) جب تک کہ نور تام کا غلبہ نہ ہو ناقص پر اس تاثر کی ذات میں پس نور الانوار فاعل غالب ہے مع ہر واسطہ کے اور محصل اس واسطہ سے اس کا فعل ہے اور وہ ہر فیض پر قائم ہے پس وہ خلاق مطلق ہے واسطہ کے ساتھ اور بغیر واسطہ کے کوئی شان وجود میں نہیں ہے جس میں اس کی شان نہیں ہے (وہی مبداء اور وہی منتہا ہے) اور کبھی ضرورتاً اشتہار ہو جاتی ہے فعل کی نسبت میں طرف غیر کے۔ (یعنی فعل کی نسبت غیر کی طرف مجازی ہے۔ لاموثر الا اللہ تعالیٰ و تقدس۔) بجز

لاصدر افرمائے ہیں کہ مصنف کا مقصود اس مسئلہ کا ثبوت ہے کہ لاموثر فی الوجود والا اللہ کوئی شے وجود میں ہو اس کے سوا کئے ذات خدائے تعالیٰ کے موثر نہیں ہے۔ اس مسئلہ کو اکثر محققین نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ لیکن اس پر کوئی برہان نہیں قائم کی ہے نہ نفع نے ایک مثال کے لکھنے پر کفایت کی ہے جو کہ اتنا عامی ہے۔ اس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں بھی ایسی دلیل نہیں بیان کی جس سے طالب علم بے نیاز ہو جاتا اور کامل تسفی ہو جاتی۔ اس کے بعد ایک طولانی حاشیہ لکھا ہے جس کو ہم نے بہ نظر اختصار ترک کیا۔ جس کو شوق ہو ملا صدر کا حاشیہ ملاحظہ کرے۔ بجز

تیسرا مقالہ

کیفیت میں فعل نور الانوار اور انوار قاہرہ کے اور تمامی قول کی حرکات علوی میں۔ (یعنی حرکات فلکیہ دوسرے مقالہ میں اس پر کچھ کلام ہو چکا ہے۔) بجز

اس مقالہ میں چند تفصیلیں ہیں۔ کچھ
فصل ۱: نور الانوار اور انوار قاہرہ کا فعل ازلی ہے اور عالم قدیم ہے۔ کچھ
 معلوم ہو کہ عالم مراد ہے ناسوا اللہ تعالیٰ سے۔ اور ناسوا اللہ کی روشنیوں
 ہیں۔ قدیم اور حادث۔ قدیم عقول و افلاک اور ان کے نفوس ناطقہ اور کلیات خاصہ۔
 محدث جو ان چاروں کے سوا ہیں۔ اور قدیم کے لوازم مثل حرکت سرمدی اور زمان
 کے بھی قدیم ہیں اور عالم کے قدیم ہونے سے انھیں چاروں کا قدم مراد ہے۔ اور ان
 کے لوازم اولیہ کا نہ کہ ان کے سوا جو اور چیزیں ہیں۔ اور اس پر استدلال یہ ہے۔ کچھ
 نور الانوار اور انوار قاہرہ سے کوئی شے حاصل نہیں ہو سکتی بجز اس کے
 کہ ان سے حاصل نہ ہوئی ہو مگر اس طور سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ (فصل
 ثالث مقالہ رابعہ میں) کچھ

کیونکہ ہر شے جس کا وجود موقوف ہو غیر شے پر (جیسے عالم جس کا وجود موقوف
 ہے غیر شے پر کہ وہ واجب لذات ہے۔ اگر یہ شے موجود نہ ہوگی۔) (یعنی واجب الوجود)
 واجب ہے کہ عالم بھی موجود ہو۔ چونکہ واجب تعالیٰ ازلی ہے۔ لہذا عالم بھی ازلی
 ہے۔ کیونکہ محال ہے توقف معلول کا علت تامہ سے۔ ورنہ معلول متغیر الوجود
 ہو گا یا موقوف ہو گا غیر پر۔ (کیونکہ وہ ممکن ہے واجب نہیں ہے) تو یہ وہی شے
 ہے جس پر اس کا وجود موقوف ہے۔ تو دو کیا ہے جس پر توقف ہے۔ اور فرض

۱۔ واضح ہو کہ متکلمین اسلام سوائے ذات باری تعالیٰ۔ اور کسی کو قدیم نہیں مانتے خواہ
 عقول ہوں خواہ نفوس۔ حکما کی حجت مختصر یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ علت تامہ ہے اور جب
 علت تامہ موجود ہو تو معلول کا وجود ضروری ہے۔ متکلمین فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی نسبت تمام
 مخلوقات سے مساوی ہے اگر وہ علت تامہ ہے تو چاہئے کہ کل موجودات ازلی میں موجود ہوں۔ ایسا
 نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ مرجع ہوتا ہے جس کو جب چاہتا ہے خلق کرتا ہے۔ ۱۲۔
 ۲۔ نور الانوار اور انوار قاہرہ کا اقتضا ازلی ہے۔ جب سے وہ ہیں اسی وقت سے ان کا
 اقتضا بھی ہے۔ اور اقتضا کے ساتھ ہی مقتضا بھی موجود ہو گا۔ علت اور معلول دونوں
 ازلی اور سرمدی ہیں۔ اس مسئلہ کی تردید پہلے لکھ دی گئی ہے۔ ۱۲۔

کیا گیا تھا کہ اس پر موقوف ہے یہ محال ہے۔ کچھ
 نور الانوار کے سوا (یعنی وہ چاروں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) جب
 اسی سے ہیں تو وہ کسی اور پر موقوف نہیں ہیں جس طرح ہمارے بعض افعال
 وقت پر یا زوال مانع پر یا وجود شرط پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان چیزوں کو ہمارے
 افعال میں دخل ہے۔ اور نور الانوار کے لئے کوئی وقت نہیں ہے۔ جو سوانور الانوار
 کے سب پر مقدم ہو۔ تاکہ یہ کہا جائے کہ عالم کا ایجاد کرنا اس وقت پر موقوف
 ہے اور بعض نسخوں میں ہے اور کوئی وقت اس کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ
 نور الانوار مقدم ہے سب پر سوانور الانوار کے۔ اور پہلا نسخہ ظاہر تر ہے۔
 کیونکہ اس میں سوا اس کے فرض کرنا نہیں پڑتا۔ کیونکہ وقت خود ہی ایسی چیزوں
 سے ہے جو سوائے نور الانوار کے ہے۔ (اور زمانہ اس سے متاخر ہے۔ کیونکہ زمانہ
 اس سے ہے نہ اس کے ساتھ) جبکہ نور الانوار اور جمیع وہ جس کو صفاتیہ فرض کرتے
 ہیں صفت دائمی ہے وہ بھی دائم ہیں۔ اس کے دوام کے ساتھ اس سے نہیں
 ہیں۔ کیونکہ اس کی ذات کسی امر منتظر پر موقوف نہیں ہو سکتی۔ اور عدم بحث
 میں تجدد کو فرض کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جس چیز میں تجدد ہو اسی کی طرف
 کلام عود کرے گا۔ نور الانوار اور انوار قاہرہ اور ان کے اطلال سائے اور
 ان کی روشنیاں مجرد اور دائم ہیں۔ تم کو معلوم ہوا ہے کہ شعاع محسوس نیر سے ہے۔
 نہ کہ نیر شعاع سے اور جب نیر دائمی ہے تو شعاع بھی دائمی ہے۔ اگرچہ شعاع اسی سے
 ہے۔ اسی طرح عالم واجب الوجود کے ساتھ ہے۔ اگرچہ اسی سے ہے۔ اور اس سے
 کوئی محال نہیں لازم آتا۔ جیسا کہ بعض کا گمان ہے۔ کچھ

فصل :- اس بیان میں کہ ہر حادث زمانی ہے اس کے پہلے حوادث ہیں۔ کچھ
 ہر ہئیت جس کا ثبات نہ تصور کیا جائے وہ حرکت ہے۔ (یہ تعریف
 حرکت کی مطرد اور منعکس یعنی جامع اور مانع ہے۔ کیونکہ موجودات ممکنہ مصنف
 کے نزدیک پانچ قسم کے ہیں۔ جو ہر کم۔ کیف۔ اضافت۔ حرکت۔ لفظہ ثبوت
 سے جو ہر نکل گیا۔ اور لا تصور ثبات تھا (جس کا ثبات متصور نہ ہو) وہ ہئیتیں نکل گئیں
 جو ثابت ہیں یعنی کم و کیف و اضافت۔ اور زمان جو کہ اقسام کمیت سے ہے

وہ بھی نکل گیا۔ اس لیے کہ اگرچہ اس کو بھی ثبات نہیں ہے۔ لیکن نہایت خود بلکہ لغیر لغیر کے ساتھ ہے۔ اور وہ نیز اس کا محل ہے۔ یعنی حرکت۔ تم کو غلط معلوم ہو گا کہ زمان مقدار حرکت ہے اس حیثیت سے کہ اس کے اجزاء فرضی ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ یہ تعریف سچی ہوئی ہے مسافت۔ کیونکہ وہ بھی حرکت کی مقدار ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے کہ اس کے فرضی اجزاء ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ بلکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں۔ کچ

اور جو چیز کسی زمانہ میں نہ ہو اور پھر موجود ہو جائے وہ حادث ہے (یعنی حادث زمانی) اور ہر حادث (زمانی) جب حادث ہو تو کوئی شے ایسی ہو گی جس پر اس کا وجود موقوف ہو وہ بھی حادث زمانی ہے۔ (بخلاف حادث ذاتی کے جس پر مقدم ہے عدم ذاتی مثل ممکنات قدیمہ کے جن کے حدوث سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا موقوف علیہ حادث زمانی ہو۔) کچ

کیونکہ حادث خود اپنے وجود کا مقتضی نہیں ہو سکتا ضرورت ہے ایک مرجع کی جمیع ممکنات میں (کیونکہ محال ہے ترجیح ایک طرف کی دوسرے پر کیونکہ وہ ممکن ہے اگر واجب ہوتا تو کیوں معدوم ہوتا کسی وقت اور اگر متغی ہوتا تو کبھی موجود نہ ہو سکتا۔) پھر اس کا مرجع اگر دائمی ہوتا مع جمیع امور کے جن کو اس کی ترجیح میں دخل ہے تو وہ شے بھی دائمی ہوتی۔ لہذا حادث نہ ہوتی اور جبکہ حادث ہے۔ پس کوئی شے اس کے موقوف علیہ اشیاء سے ضرور حادث ہے۔ اور اب اس حادث کی طرف کلام رجوع کرے گا۔ (اس حادث کی طرف کہ وہ نہ واجب ہے اور نہ متغی ہے۔ پس ممکن محتاج ہے دوسرے مرجع کا۔ اور یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں بٹھرتا۔) پس ضرور ہوا تسلسل (یعنی تسلسل حوادث کا جس کی کوئی نہایت نہ ہو۔) اور سلسلہ غیر متناہی جس کے احاد مجتمع ہوں محال ہے۔ پس ضرور ہوا ایک سلسلہ غیر متناہی جس کے احاد مجتمع نہوں اور نہ منقطع ہوں نہیں تو کلام رجوع کرے گا اول حادث کی طرف بعد انقطاع کے۔ اور جبکہ وجود ان حوادث کا بر سبیل تہجد اور تعاقب ہو

جو کبھی منقطع نہ ہو۔) پس سزاوار ہے کہ ہو وجود میں ایک ایسا حادثہ جو نیا ہوتا رہے۔ اور منقطع نہ ہو۔ اور وہ چیز جس میں اپنی ماہیت سے ایسا نیا ہونا واجب ہے وہی تو حرکت ہے (پس واجب ہوا استمرار دائمی حرکت کا جو کبھی منقطع نہ ہو اور ایسی حرکت مستدیرہ ہی ہو سکتی ہے حرکت مستقیمہ منقطع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ الیاد متناہی ہیں۔) حرکات مستقیمہ کے لئے ایک حد ہوتی ہے۔ کیونکہ برزخ غیر متناہی کا تصور نہیں ہو سکتا کہ اس کا تحقق ہو۔ (اور نہ ممکن ہے استمرار حرکات اجسام کا جن کی حرکت مستقیمہ ہو تعاد و (حرکت پس و پیش) سے کیوں کہ بران سے ثابت ہے کہ درمیان ہر دو حرکت مستقیمہ کے ایک زمانہ کا ہونا واجب ہے۔ شائع کرتے ہیں کہ مصنف کو اس کی صحت کا جزم نہیں ہے۔ جیسا کہ انہوں نے کتاب مطارحات میں بیان کیا ہے۔ بلکہ دلیل مصنف کی یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ برزخ بذات خود حرکت نہیں کرتا جب تک کہ جو امر اس کے لئے موافق ہو وہ نہ ہو۔ (وہ امر عالم حیز طبعی ہے۔ جب حیز طبعی میں پہنچ جاتا ہے تو خطر جاتا ہے۔) جب تک کوئی قاصر پیدا نہ ہو) جسے کہ برزخ کے ساتھ جمیع موافقات ہوں اور اس کا وجود ان موافقات کا مرجع ہو تو حرکت نہ کرے گا۔ کیونکہ وہ طلب نہ کرے گا۔ ایسی چیز کو جس کے لئے اس کا وجود مرجع نہیں ہے۔ (پس مستقیم حرکتیں جب اجسام اپنے اپنے حیز میں پہنچ جائیں تو منقطع ہو جائیں گی) قسری حرکتیں یا بالطبع ہو سکتی ہیں یا بالارادہ (اور اس کا تصور صرف اجسام عشریہ میں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ علویات میں کوئی قاصر نہیں ہے۔ حرکت قسری خواہ طبعی ہو خواہ ارادی دونوں متناہی ہوتی ہیں حرکت قسری جو طبعیت سے پیدا ہو جیسے ایک مشک میں ہوا بھر کے پانی کے نیچے لائیں اور اس پر ایک چھوٹا سا پتھر بھی رکھا ہوا ہو تو وہ ہوا اس پتھر کو اوپر کی طرف لے جائیگی۔ یا بڑا سا پتھر رکھا ہوا ہو تو پتھر اس ہوا کو نیچے کی طرف لیجا لیگا۔ اور جو حرکتیں ان دونوں کے مثل ہوں ان کو ہم قسری طبعی کہیں گے اور یہ مرکز اور محیط سے تجاوز نہ کریں گی۔ اور وہ جو ارادہ سے پیدا ہوں۔ تم کو عنقریب معلوم ہو گا کہ فلک قمر کے نیچے جو چیز حرکت ارادی کر سکتی ہے (حیوانات) وہ حرکت دائمی کی تحمل نہیں ہو سکتی (کیونکہ ایسی حرکت برزخ کی ہمیشگی پر موقوف ہے۔ اور برزخ کو یقیناً نہیں ہے ہمیشہ کیونکہ مرکبات کا تحمل ہونا واجب ہے۔ لہذا تمام

حرکتیں جو افلاک کے تحت میں ہیں وہ سب منقطع ہیں۔ (اور جب پہلی برہان سے ثابت ہو چکا ہے) استمرار حرکت دائمی کا جو منقطع ہوا (تاکہ وہ علت ہوں حوادث دائمی کی جن کا انقطاع نہیں ہوتا۔ اور محال ہے کہ یہ حرکتیں عنصریات کو ہوں) تو ضرور ہوا کہ یہ حرکتیں افلاک میں ہوں اور دوری ہوں۔ (کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مستقیم ہونا محال ہے۔ اور اس سے ظاہر ہے ان کے حوامل کا دائمی ہونا۔ معلوم ہوا کہ حکمانے انسان کو عالم صغیر کہا ہے اور افلاک اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس کو انسان کبیر انھوں نے یہ تو ہم کیا ہے کہ فلک ایک انسان ہے چٹ لیٹا ہوا سر جنوب کی طرف ہے۔ اور پاؤں شمال کی طرف۔ اور دھنی طرف مشرق اور بائیں طرف مغرب اور سامنے وسط الساد اور پیچھے عالم کا قطب خفی یعنی تحت القدم اسی لئے مصنف نے کہا ہے۔) افلاک کے مبدا و حرکات مفروض مشرق سے اور منتہی حرکات طرف غرب کے اور اس کی اضافتیں سمت الراس اور سمت القدم اور شمال و جنوب سے) دہنے (اور وہ جانب شرقی ہے اس لئے کہ مثل انسان کی قوت حرکت کی دھنہ ہاتھ سے ظاہر ہوتی ہے) اور بائیں (جانب غربی جو دھننے کا عکس ہے) اور اس کے سوا جو جہتیں ہیں (یعنی فوق اوپر اور تحت نیچے اور قدام آگے اور خلف پیچھے) اور متعین ہوتے ہیں افلاک میں نقطے اضافتوں کے۔

نکتہ :- معلوم ہوا کہ آفتاب جب غروب ہو جاتا ہے تو مشرق کی طرف نہیں رجوع کرتا جب تک کہ تمام حرکت دوری پوری نہ کر لے۔ اگر پلٹ آتا تو پھر مغرب سے طلوع کرتا قبل حرکت دوری کے اور دن اس کے طلوع ہی سے ہوتا ہے تو دو دن ہونے ایسا نہیں ہے (ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب غروب ہو جاتا ہے تو وہ مشرق کی طرف نہیں پلٹتا بلکہ ایک مدت کے بعد جب وہ دوسرا حصہ کرہ زمین کا قطع کر لیتا ہے۔ پس حرکتیں افلاک کی پوری دوری ہیں۔ اور یہی مطلوب ہے۔) کو تم کو معلوم ہوا وجود محمد کا اور یہ کہ سفل مرکز کی طرف ہے۔ اور وہاں زمین ہے (مرکز کے پاس اس حیثیت سے کہ عالم کا مرکز نقل زمین کے مرکز نقل پر منطبق ہے۔) اگر زمین گزیر جاتی مرکز سے کسی طرف کو بالفرض تو وہ ضرور فوق کی جانب کا قصد کرتی (کیونکہ جو شے مرکز سے حرکت کرتی ہے وہ کسی طرف جانے محبط یعنی

بلندی کی جانب غرور جا بیگی) اور فوق اس کے موافق نہیں ہے (کیونکہ خاک کا حیر
- نہیں میں ہے - غریب بیان ہوگی کیفیت بلندی کی کہ وہ مناسب زمین کے
نہیں ہے - جو

جمع حوادث عالم کون و فساد کے (حرارت کا بھاگنا - سردی کا غلبہ - روئیدگی
کی کمی - رطوبات کا کم ہو جانا - قوت ماسک جو پتوں کو شاخوں سے ملائے رہتی ہے
اس کی کمزوری فصل سربا میں - اور ان جملہ امور کی ضد فصل بہار میں - اسی طرح تیز اور
آگیز سے ٹکڑی کا بڑھنا - اور سمندر میں پانی کا چڑھاؤ ماہتاب کے نور کی زیادتی
سے اور ان کے نشوونما کا ضعف اور اترنا سمندروں کا نور قمر کی کمی سے - اور
اس کے سوا اور امور جو کتب احکام نجوم میں درج ہیں) یہ آثار حرکات افلاک کے
ہیں اور یہی علت حدوث حوادث کی ہے - اور افلاک کون و فساد اور ترکیب
عناصر کے نیچے نہیں واقع ہیں - ورنہ تخیل لازم آئے - اور حرکتیں دائمی نہ رہیں - اور
حوادث جو موجب انوار حرکات کا ہے - اور برزخ دوسرے وہ ان پر ہمیشہ محیط ہیں - جو
معلوم ہو کہ افلاک اپنے حرکتوں میں اور مناسبات حرکات میں اور
مقابلات اور اس کے سوا بھی (یعنی مقارنات اور تریعات تشلیحات تسلسلات
وغیرہ) متشابہ ہیں مناسبات اور قدسیہ امور قدسیہ سے - جو

جب کہ افلاک کے لئے ممکن نہیں ہے کہ جلد او ضلع ایک ہی مرتبہ جمع
کر دئے جائیں (کیونکہ بعض حالتیں ایسی ہیں جو دوسری حالتوں کے ساتھ جمع نہیں
ہو سکتیں مثلاً مقارنہ اور مقابلہ) اور کواکب بعض کو بعض سے چھپا دیتے ہیں - پس
ممکن نہیں ہے سب میں مقابلہ یا نہونا حجاب کا اور مناسبت تمام کواکب میں ہے -

۱۔ انظار کواکب جب دو ستاروں میں فاصلہ ۱۸۰ درجہ کا ہو تو دونوں مقابل ہیں جب ۱۲۰ درجہ
کا فصل ہو تو تخلیث ہے - جب ۹۰ درجہ کا فصل ہو تو تزیج ہے - جب ۶۰ درجہ کا فصل ہو تو
تسدیس ہے - جب دونوں اپنے اپنے فلکوں میں اس طرح ہوں کہ کچھ فصل نہ ہو تو مقارنہ ہے - یعنی جو
خط مرکز زمین میں سے کھینچا جائے دونوں ستارے اس خط پر ہوں جس کو ہیئت کی اصطلاح
میں کہتے ہیں کہ ایک ہی رُخ اور درجہ دقیقہ میں ہو تو مقارنہ یا اتصال ہے - ۱۲ -

جیسے عالم عقول میں ہے۔ چونکہ برزخوں میں ابعاد ہیں (بخلاف عالم عقول کے کہ وہاں نہ بعد ہے نہ حجاب ہے۔ پس حفاظت کرتے ہیں افلاک اس امر کی کہ تمام اوضاع جمع نہوں کہ وہ اوضاع موجب ہیں جمیع مناسبات کے برسیل بدل تاکہ تمام مناسبات دوروں میں بہ طور تعاقب کے آجائیں۔

جب افلاک حرکت کرتے ہیں اور دور کی ابتدا ہوتی ہے ارادہ کرتے ہیں کہ عقلی نسبتیں پوری ہوں تو اُن کو ایک ایک کر کے پورا کرتے ہیں ترتیب عقلی کے موافق جب دور تمام ہوتا ہے۔ اور موجودہ عقلی نسبتوں کو جن سے مشابہت ممکن ہے تو یہ نسبتیں اُتر آتی ہیں عالم جسمانی میں۔ اور یہ کہیں کرور ہا سال میں پورا ہوتا ہے تو قیامت کبریٰ برپا ہوتی ہے۔ یوں توجوشخص مرجاتا ہے اس کی قیامت ہو جاتی ہے۔ مگر یہ قیامت صغریٰ ہے۔ پھر افلاک دوسرا دور شروع کرتے ہیں۔ تاکہ وہی نسبتیں دوبارہ حاصل ہوں۔ ایک ایک کر کے یہ ترتیب۔ جسے کہ سب نسبتیں پوری ہوئے کے دو ختم ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح دورے رہتے ہیں۔ جن کی کوئی نہایت نہیں ہے جب کبھی پوری ہو جاتی ہے تحصیل مناسبات عقلیہ کی جو مرتب ہیں حرکات میں یہ ترتیب تدریج کے ساتھ ختم ہو چکتی ہے تو ایک اور دور پورا ہو جاتا ہے۔ یہ ہے مذہب اشراقین کا۔

حرکات افلاک میں وہ امر نہیں ہے جس کو اتباع مشائین نے فرض کیا ہے۔ کہ ہر فلک اپنی حرکات کثیرہ میں تمام وجوہ سے مشابہ ہے۔ ایک عقل سے کیونکہ افلاک بہت ہیں اور ان کی حرکتیں مختلف ہیں۔ اور مفروض حرکت افلاک سے بنا براس تصریح کے جو ان کی کتابوں میں ہے حرکت کو اکب کی ہے۔ اور کو اکب کبھی الٹی چال چلتے ہیں کبھی سیدھی کبھی اونچ میں ہوتے ہیں کبھی حسیض میں۔ یہ اختلاف کثیر کس طرح ایک شے سے مشابہ ہو سکتا ہے۔ اور مشائین اشراقات کے قائل نہیں ہیں (جو عقلی انوار کی کثرت کا مقضیٰ ہو۔ اور ان میں بہ کثرت مناسبات

۱۵۔ اوج وہ نقطہ کسی ستارہ کی پہنچ کا جو مرکز زمین سے سب سے زیادہ دوری پہنچے

اور حسیض اس کا مقابل ہے۔ ۱۶۔

ہوں جس کے اہل اشراق قائل ہیں) تاکہ کثرت ہو مناسبات نوری میں۔ اور جو اختلاف کثیر کو اکب کے احوال میں ہے اس سے مشابہ ہو نہ کہ ایک ہی شے سے۔ جو کو اکب کے حرکات میں جو اختلاف احوال۔ پھر اس جو رج استقامت سرعت بطواراج و خفایض وغیرہ) شعا عوں کی مناسبات کے حامل ہوئے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ جو عقلی انوار و مشرقیات میں ہیں انہیں کی تحصیل ہوتی ہے اور انہیں میں نسبتیں بعض کو اکب کی طرف بعض کے۔ (الایہ کہ وہ تابع ہوں) شوقا کے مناسبات کی جو ان میں باہم دیگہ ہیں۔ اور یہ تحصیل نسبتوں کی (بروجہ افضل) کے درتربیب کے ساتھ) کو اکب میں اور کچھ عالم جسمانی میں کہیں متعدد دوروں میں تمام ہوتی ہے۔ صرف وہی نسبتیں جن سے تشبیہ ممکن ہے۔ تمام قہری و نوری نسبتیں ایسی نہیں ہیں کہ کو اکب میں اس کی مشابہت ممکن ہو۔ اور تریب پوری ہو جاتی ہیں اور ایک۔ دو ختم ہو چکا ہے۔ تو از سر نو دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ اور وہی نسبتیں کچھ ایک بار ازل سے آخر تک گذر جاتی ہیں۔ جو

لا مقصود مصنف کا یہ ہے کہ جو کچھ اس عالم میں حادث ہوتا ہے

انوار و احوال سعادت و شقاوت غیر و شر صحت و مرض کون و فساد وہ تمام حرکات افلاک سے ہوتا ہے جو کہ تابع ہیں اشراقات عقلیہ کے اور یہ اشراقات ان قہری نسبتوں سے ہیں جو کہ عقول مغارقہ میں ہیں۔ اور ابتدا اس نسبت کی عقل اول سے ہے اور یہ نسبت اولاً سلسلہ طولی میں ملتی ہے۔ اور نیچے کی طرف اترتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ان کے او آخر تک پہنچ جاتی ہے۔ پھر وہاں سے طبقہ عرضیہ میں گذر ہوتا ہے۔ اور جس طرح طبقہ ثانی عرضیہ طبقوں میں منقسم ہے اسی طرح نسبتیں ان کے تجدد کی اور ترتیب ان کی ہے۔ اور یہ کہ اعداد اجرام نوعیہ کے موافق اعداد عقول عرضیہ کے ہیں۔ اور ان کا احوال محاذی ان کے احوال کے ہے۔ پس اس طرح نسب جرمیہ نسب عقلیہ کی تابع ہیں۔ پس ترکیبیں افلاک اور کو اکب کی اور مقادیر ان کے اجرام کی اور ترتیبیں ان کی اور مقادیر ان ارکان کی اور ترتیبیں ان کی اور ایک کو وضع دوسری کی وضع کے ساتھ اور جو ابعاد باہم ان کے

ہیں مناسبات عقلیہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور اس طرح ان کی متفق اور مختلف
 حرکتیں مشابہت رکھتی ہیں مناسبات صورت قدسیہ سے جو اس کی نسبت
 پر عقل اول سے آئی ہیں جس کی نسبت اول تعالیٰ کی طرف تمام عقلی نسبتوں
 کی اصل اصول ہے جو نیچے کی طرف اترتی آتی ہیں۔ دور ترین منازل عقلیہ
 تک پہنچتی ہیں۔ یہاں تک کہ یہ سب عقلی نسبتیں گزر جاتی ہیں۔ اس وقت
 ایک دور اعظم تمام ہوتا ہے۔ اس کے بعد پھر دور شروع ہوتا ہے۔ اور
 جب جمیع مناسبات کا فیضان ختم ہو جاتا ہے تو دو گویا قیامت کبریٰ ہے۔
 اور یہ بعد گزرنے ایسے دن کے ہوتی ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔
 اور یہ بعد سات وسطی قیامتوں کے ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک ان میں سے سات ہزار
 سال میں ہوتا ہے جو مدت ساتویں صدیوں کے دورے کی ہے خصوصیت
 اور اشتراک کے ساتھ۔ کیوں کہ نفوس افلاک کے اللہ تعالیٰ کے جہانی
 خزانے ہیں اور ان کے عقول روحانی خزانے ہیں۔ جو گزرتے ہیں نہ فنا
 ہوتے ہیں ازل سے ابد تک۔ اور یہ پہنچتے ہیں زمین کو۔ تدریج کھولتا کھولتا
 کر کے پھٹے یہ ضرور ہے کہ پہنچیں عالم غصری کو بواسطہ تغیرات فلکیہ کے اور بدل
 جائیں اوضاع اور استوائ ہو جائیں۔ اور جب سب کا استعمال ہو جائے
 اور جملہ احوال متجددہ اور تشکلات متفاوتہ ختم ہو جائیں جیسا کہ خدا تعالیٰ
 ارشاد کیا ہے۔ یٰٰھو اللہ مآیشاء وینشأ و عندہ اہل الکتاب۔
 خدا جس کو چاہتا مٹا دیتا ہے۔ اور جس کو چاہتا ثابت رکھتا ہے۔ اور
 اُس کے پاس اُم الکتاب ہے۔ اور یہ بھی فرمایا ہے۔ ان من شئ الا عندنا
 خزانۃ ومنزلناہ الا بقدر معلوم۔ کوئی شے نہیں ہے جس کے خزانے
 ہمارے پاس نہوں۔ اور ہم اُن کو ایک قدر معین سے نازل کرتے ہیں تعلیقاً
 مشائین نے ان تشبیہوں میں زینۃ تشبیہات عقلیہ جیسے تشبیہ اصنام اپنے
 ارباب سے اور مناسبات کے حاصل کرنے میں تشبیہ افلاک کی انوار قاہرہ سے ایک
 ایسی مثال کا اعتراف کیا ہے کہ اُس میں رد ہے متقدمین پر۔ (مقدمین جو ارباب
 اصنام کے قائل تھے۔) و

مترادف مثالیہ

ارباب وہ ہیں کہ ہر نوع کے اشخاص میں ایک امر واحد عقلی ہے جو ان کے مطابق ہے۔ وہی ان کی مثال اور صورت ہے۔ اسی طرح ہر فلک میں بھی ایک عقلی ہے وہی اس کی مثال ہے۔ لیکن یہ مثال قائم بذات خود نہیں ہے جس کے اشتقاقی قائل ہیں۔ بلکہ صرف ذہن میں ہے۔ اور قبل اس کے کیفیت ان کے رد کی بیان ہو چکی ہے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے۔

جواب

کثرت مشققات پر جو چیز ولالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر مشوق افلاک کا ان کی حرکتوں میں ایک ہی ہوتا تو حرکتیں تشابہ بنیں یعنی جہات میں اور ایسا نہیں ہے۔ اور یہ بھی تم جانتے ہو کہ اگر برازخ علویہ یعنی افلاک ایک دوسرے کی علت ہوتے تو علویات کی حرکتیں علل کی حرکتوں کے مشابہ ہوتیں (کیونکہ تامد مکان معلول علل سے مشابہت رکھتا ہے۔ کیونکہ معلول علل پر عاشق ہے یعنی اس کے افعال کا اور اس صورت میں ایسا نہیں ہے (اگر ایسا ہوتا تو ضرور حرکتیں جہات میں مشابہ ہوتیں۔ اور مقدم باطل ہے مثل تالی کے۔)

فصل :- (تمیز قول تو اہر کلہ طویہ وغیرہ کے بیان میں اور اس بیان کیلئے زائد اور

ابدی ہے۔ اور عالم سرمدی ہے اور بعض ایراد جو قدم عالم پر کے لئے ہیں۔) جبکہ انوار قاہرہ کو ایک ہی نور سے ہجبت (شادمانی) ہے جو کہ نور الانوار ہے (کیونکہ ان میں فی ما بین کوئی حجاب نہیں ہے۔ اور نور الانوار سے زیادہ کوئی چیز خوب تر اور کامل تر نہیں ہے۔ جس کے مشاہدہ اور معائنہ سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہو سکے۔) اور انوار سے ایک برازخ حاصل ہوئی ہے۔ (یعنی فلک ثوابت مع جملہ امور تولد اور تباروں کے جو اس فلک میں ہیں۔) بسبب اس فقر کے جو انوار قاہرہ میں مشترک ہے۔ اور انوار قاہرہ ہی مقتضی عنصریات کے ہیں۔ تو اہر عالیہ سے رتبہ میں نیچے برازخ علویہ کے اصحاب ہیں۔ (یعنی افلاک اس لئے کہ نوع جس قدر اشرف ہوگی اس نسبت سے اس کا رتبہ اشرف بھی ہوگا۔ کیونکہ معلول کا اشرف علت کے اشرف سے ہے لیکن برازخ علویہ اپنی زندگی اور دوام کے اعتبار سے مردہ عناصر سے جو غیر دائمی ہیں اشرف ہیں۔ پس برازخ علویہ کے رتبہ اشرف بھی عنصریات کے ارباب انواع سے برتر اور اشرف ہیں۔) اور حاصل ہوئے ان تو اہر سے جو مقتضی

عنصریات کے ہیں ایسے برزخ جو فروتنی اور بیچاریگی رکھتے ہیں برزخ عالیہ کے حضور میں اور ان سے متاثر ہوتے ہیں طبعا اور ان کا ایک مادہ مشترک ہے۔ جو مختلف محورتوں کو قبول کرتا ہے۔ (اور جس طرح قواہر مشترک ہیں فقر میں جو مقتضی ایسے برزخ کے ہوئے جن میں بسبب فروتری رتبہ کے اشتراک ہے۔ اسی طرح ان کے ابتہاج کے اشتراک سے جو ان کو نور واحد سے ہے مقتضی اشتراک کا ہے برزخوں کے حرکات میں) پس حرکت افلاک کی کبھی مشترک ہے دوریت میں تو معشوق واحد سے۔ یعنی نور اعلیٰ مشابہ ہو اور جہات میں جو فرق ہے وہ معشوقوں کے اختلاف کی جہت سے ہے یعنی انوار تباہرہ اور اشتراک مقابل اشتراکات کے ہیں۔ اور افتراقات مقابل افتراقات کے آسمانوں اور زمین میں اور مفترقات (بہ سبب شدت نور و ضعف نور) مقابل میں مفترقات کے (یعنی عنصریات میں جو اختلاف انواع کا ہے۔ یا فلیکات میں جو نوعی اختلاف ہے۔ جیسے بعض حکما کا مذہب ہے)۔

اس طرح حاصل ہوئے بہت سے جہات فیض کے۔ اور معلوم ہو کہ تقدم قواہر میں بعض کا بعض پر عقلی ہے۔ نہ زمانی اور قواہر کے شمار پر بشرق اور نہیں ہے۔ (اور نہ ان کی ترتیب کے ضبط پر اس لئے کہ ان کی کثرت بارش اور سمندر کے قیاموں اور ریگستان اور پہاڑوں کے ذروں سے زیادہ ہے) اور قواہر ایک ہی طولی ہئیت پر نہیں ہیں۔ (کہ ایک دوسرے کی علت ہو آخر مرتبوں تک) بلکہ قواہر سے بعض متکافی ہیں۔ (ایک دوسرے کی علت نہیں ہے۔ بلکہ علت ان سے خارج ہے) کیونکہ درجہ اعلیٰ کے قاہر (طبقة طولی میں) اپنے جہات کثیرہ کے اعتبار سے اور اس مشارکت کے اعتبار سے جو ایک کو دوسرے سے ہے جائز ہے کہ ان سے صادر ہوں۔ انوار قاہرہ متکافیه اور اگر ایسا نہ ہوتا (یعنی انوار متکافہ طبقہ ضمیمہ میں جو کہ ارباب اصنام میں نہ ہوتے) تو انواع متکافہ نہ حاصل ہوتے (تکافو معلومات جسمانیہ کا دلالت کرتا ہے تکافو پر عقل نور یہ کے)۔

۱۵۔ ابتہاج۔ خوش اور شادمان ہونا۔ بات یہ ہے کہ لفظ خوشی ایسی کم رتبہ ہے کہ ہم اس کی مقابل سعادت یا بہجت کے بشکل استعمال کر سکتے ہیں۔ ۱۲۔

جو حاصل ہوتا ہے انوار قاہرہ عالیہ سے بہ سبب ان کے مشاہدہ نور الانوار کے وہ اشرف ہے اس سے جو حاصل ہوتا ہے شعاعوں کی جہت سے۔ کیونکہ مشاہدہ اشرف ہے اشراق سے اور شعاعوں میں بھی مرتبے اور طبقے ہیں۔ (باعتبار فاعل اور قابل ہونے کے) پس تو اہر میں طولی اصول میں جن کے شعاعی اور جوہری واسطے قلیل ہیں۔ یہ امہات ہیں (کیونکہ انھیں سے پیدا ہوئے ہیں۔ جو کچھ ان کے سوا عقول اور نفوس اور ہئیتیں اور اجرام ہیں۔) ۱

ان عقول سے عقول عرضیہ ہیں جو متوسط شعاعوں سے بنا برہ طبقات حاصل ہوتے ہیں (یعنی تو اہر سے اصولی عرضیہ ہیں جو حاصل ہوتے ہیں متوسط شعاعوں سے طبقہ طولیہ عالیہ کی اور ان کے بہت سے طبقے ہیں۔ اور باوجود ان کی کثرت کے ان میں ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ تو اس کی ہر ترکیب سے کوئی شے عقل یا نفس یا کوئی جرم یا ہئیت حاصل ہوتی ہے۔) ۲

معلوم ہو کہ زمانہ مقدار حرکت ہے جبکہ جمع ہوتی ہے عقل میں کوئی مقدار جو حرکت پر تقدم ہو یا اس سے متاخر ہو۔ و جبہ مقدار اس لئے ہے کہ زمانہ امتداد مقدار ہی رکھتا ہے۔ اور اس میں از رو سے قلت و کثرت اختلاف ہوتا ہے مثلاً سال کی مقدار زیادہ ہے ماہ سے اور وہ زیادہ ہے دن سے۔ اور وہ ساعت سے۔ اور جبہ اس لئے بھی وہ مقدار ہے کہ اس کا انطباق ہوتا ہے مسافت پر جو خودی مقدار ہے۔ اور جو چیز ذی مقدار کے مطابق ہو وہ بھی ذی مقدار ہے۔ اب رہا یہ کہ وہ حرکت کی مقدار ہے۔ یہ اس لئے کہ ہر مقدار کسی شے کی مقدار ہوتی ہے۔ یا وہ کسی شے ثابت کی مقدار ہے تو وہ خود ثابت ہے یا کسی شے غیر ثابت کی مقدار ہے اور یہ غیر ثابت حرکت ہے۔ لیکن مطلقاً انہیں۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ جمع ہو عقل میں مقدار حرکت کی تقدم یا تاخر کیونکہ یہ دونوں عقل ہی میں جمع ہو سکتی ہیں نہ خارج میں۔ اور اسی طرح زمانہ کے اجزاء۔ یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ مسافت سے بچاؤ ہو جائے۔ کیونکہ مسافت بھی مقدار حرکت کی ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے

زمانہ حرکت کی مقدار
زمانہ مقدار کی ہونے کی
دو ہیں۔

۱۔ حصول کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) مشاہدہ نور الانوار۔ (۲) شعاعیں جن میں اشراقیت ہے۔

پہلا اشرف ہے دوسرے سے۔ ۳۔

بلکہ اس کی حیثیت یہ ہے کہ اس کے اجزاء ایک ساتھ جمع رہتے ہیں۔) کی

انتظام زمان کا حرکت یومیہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہے۔ (اور یہ ضبط زمان کا اس لیے کیا گیا کہ زمان کا کوئی مقطع نہیں ہے جیسے ہم تقریب بیان کریں گے۔ اسی فصل میں اس لیے واجب ہوا ضبط کرنا زمان کو کسی حرکت سے جس کا مقطع ہو۔ اور یہ حرکت مستدیرہ ہے بخلاف حرکت مستقیمہ کے کہ اس کا مقطع ہوتا ہے۔) (مبدأ سے منتہا تک ختم ہو جاتی ہے) اور حرکت مستدیرہ چاہیے کہ ظاہر ہو جائے تاکہ سب سمجھ سکیں کہ یہ حرکت یومیہ ہے۔ کیونکہ تمام انسان اس کو جانتے ہیں۔ اور اس کے اجزاء کے شمار پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً ایک دن یا مہینہ یا سال یا ایک دو یا اس کا حدس نام کو اس طرح ہوتا ہے کہ جب تم دیر کرتے ہو کسی کام میں تو جس کی تقسیم ضمتاً و مدتہ و ہوتی ہے وہ فوت ہو جاتی ہے۔ (مثلاً ایک منزل پر دن کو پہنچنا تھا اگر دیر کی تو دن کو نہ پہنچیں گے) اس صورت میں جو چیز فوت ہوئی وہ تم سے زمان ہے (مثلاً صبح سے ظہر تک مثال مذکورہ میں کیونکہ فوت وہی شے ہوتی ہے جس کو ثبات نہ ہو جس پر فطرت سلیم شہادت دیتی ہے) اور اس کی مقدار ہے (یعنی کم اور زیادہ ہوتا ہے۔ اور اس کا نصف اور ثلث وغیرہ ہے۔) اور تم جانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے۔ اس لیے کہ تم دیکھتے ہو تفاوت اور عدم ثبات۔) کی

زمان منقطع نہیں ہوتا اس حیثیت سے کہ اس کا کوئی مبدأ زمانی ہو اگر ایسا نہ ہوتا تو جو پہلے ہو وہ بچھلے کے ساتھ جمع نہ ہو سکتا۔ (کیونکہ ہونے کا حال نہ ہونے کے حال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔) لہذا جو اس سے پہلے ہو وہ عین عدم نہیں ہے۔ کیونکہ عدم کسی شے کا اس کے بعد ہی ہوتا ہے اور نہ کوئی امر ثابت ہے جو اس کی ساتھی جمع ہوسکے (جیسے ایک دو کے ساتھ جمع ہے اور ایک اس سے پہلے ہے بلکہ زمان امر ثابت ہے نہ از سر نو پیدا ہوتا ہے اور نہ کٹ جاتا ہے۔ اگر فرض کیا جائے کہ زمان کے قبل کوئی شے ہے تو وہ بھی زمان کے ساتھ ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ زمانہ کے پہلے زمانہ ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔) کی

(اسی لیے ارسطاطالیس نے کہا ہے کہ جو شخص زمانہ کے حدوث کا قائل ہے وہ اس کے قدم کا قائل ہے۔ اس طرح کہ اس کو شعور نہیں کیونکہ اس کے

زمانہ قطع نہیں ہوتا۔

عدم کے فرض کرنے سے اس کا وجود لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔) بچو
پس زمانہ کا کوئی مبدع نہیں ہے (یعنی ثبوت مذکور سے کہ اگر اس کا مبدع ہو
تو اس فرض سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا مبدع نہ ہو) اور دوسرے طریق سے اس لئے
کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حوادث یہ چاہتے ہیں کہ ان کی علتیں غیر متناہی ہوں جو کہ مجتمع
نہوں۔ پس وہ چاہتے ہیں کہ حرکت دائمی ہو۔ اور حرکت دائمی کا ہونا ضروری ہے۔ اور
یہ کہ حرکت دائمی محیط کے لئے ہوا اور تم کو معلوم ہو چکا دوام حرکت متناہی و دلجمیات کا ہے بچو
دوسرے طریق سے اور زمان کا کوئی منقطع بھی نہیں ہے۔ اگر اس کا منقطع
ہو تو اس کا عدم بعد اس کے وجود کے ہو گا۔ اور لازم ہو گا کہ اس کے لئے بعد ہو۔ اور
بعد اس کے اس کا عدم نہیں ہے۔ کیونکہ عدم ہو گا اور لاشع ثابت جیسے پہلے بیان ہو چکا
(یعنی ایک امر ثابت عدم کے ساتھ جمع ہو گا بلکہ وہ شے غیر ثابت متناہی و منقسم زمان
ہی۔ ہے) اس سے لازم ہوا کہ جمیع زمان کے بعد زمان ہوا اور یہ محال ہے۔ بچو
آن کا دفعی ہونا اعتبار کی جاتی ہے قبلیت اور بعدیت آن کی نسبت سے اور
وہ دفعی ہے۔ اور زمان اس کے گرد ہے۔ پس جو زمانہ قریب تر ہے اجزاء ماضی سے
وہ بعید ہے۔ اور جو زیادہ دور ہے وہ قبل ہے اور مستقبل اس کے خلاف ہے۔ یعنی
جو قریب تر اجزاء مستقبل کے ہیں ان سے قبل ہیں اور جو دور تر ہیں وہ بعد ہیں) ورنہ متوجہ
ہو گا اشکال تشابہ کا (یعنی لزوم ترجیح غیر مرجع اس لئے کہ اجزاء مانہ کے تشابہ ہیں۔ اور
قبلیت اور بعدیت کے لئے ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے) ورنہ نہ ماضی ماضی
رہے گا نہ مستقبل مستقبل اور یہ باطل ہے (اور پہلے جو کہہ گیا ہے وہ ظاہر تر ہے) بچو
فیض ابدی ہے کیونکہ فاعل (ذات واجب تعالیٰ) نہ متغیر ہوتی ہے
نہ معدوم۔ پس عالم کا دوام اس کے دوام کے ساتھ ہے۔ بچو

فیضانِ ابدی

۱۵۔ آن کو ہی نسبت زمان سے ہے جو نسبت فقط کو خط سے ہے۔ آن ایک امر عقلی ہے جس کی
بہت عقل اشارہ کرتی ہے۔ وہ مدافصل ہے۔ درمیان ماضی و مستقبل کے بلکہ فصل مشترک ہے
ایک اعتبار سے وہ ماضی کی نہایت ہے اور وہی دوسرے اعتبار سے مستقبل کی ہدایت
ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ زمانہ حال لاشع محض ہے۔ ۱۶۔

ہمارا دوام صانع عالم تعالیٰ شانہ کے دوام کے ساتھ ہے۔
 ہرگز نمیر و آنکہ دلش زندہ شد بعشق پثبت است بر جریہ عالم دوام ماچہ
 اگرچہ بر سبیل تجد ہو یعنی ہونا اور پھر ناپید ہو جانا از سر نو پیدا ہونا اور
 پھر اس سلسلہ کا قطع ہو جانا اور پھر سے پیدا ہونا۔ کیونکہ تم کو معلوم ہے
 کہ عالم جسمانی ہمیشہ اس سے خالی نہیں ہے۔ کہ از سر نو پیدا ہوا اور ناپید
 ہوا اتصال کی صفت کے ساتھ اور عالم الہی اور عالم صور مفارقہ دونوں
 ماسوا اللہ تعالیٰ نہیں ہیں۔ بلکہ حق کی شانیں اور اس کے صفات اور
 اسرار حسنی ہیں۔ اور ایسی صورتیں ہیں جو خدا نے تعالیٰ کے علم میں ہیں۔
 اور اس کی قضا و قدر میں شامل ہیں۔ اور وہ بنائی ہوئی نہیں ہیں مثلاً
 بوازم ذات کے۔ اور حکماء سابقین کی تصریحیں اور اشارے عالم جسمانی
 کے تجد (بار بار از سر نو پیدا ہونے) اور اس کے ناپید ہو جانے اور بدل
 جانے کے بارے میں جو برآن میں ہوتا رہتا ہے۔ جس کی طرف اشارہ
 ہو چکا ہے۔ اور افلاطون سے نقل کیا گیا ہے کہ ازل میں خدا تعالیٰ تھا اور
 کوئی رسم و رطل نہ تھا اس مثال کے جو خدا کے علم میں تھی موجود نہ تھا۔ اور
 یہ بھی کہا ہے کہ موجودات اس عالم کے اس عالم کے موجودات کے آثار ہیں۔
 اس عالم کے موجودات سے نوری مثالیں مراد ہیں۔ اور ہر اثر کے لئے
 ایک موثر کا ہونا ضروری ہے۔ جس میں کچھ نہ کچھ مشابہت ہونا چاہیے
 اور ضرور ہے کہ وہ صورتیں موجود کلی باقی ہوں۔ کیونکہ ہر مبدع (ایجاد
 کردہ شدہ) جس کی صورت ظاہر ہوئی عدا بواع میں۔ پس ضرور ہے کہ اس
 کی صورت علم اول تعالیٰ میں موجود ہو اور اس کے پاس بے انتہا صورتیں
 (وعندہ ملکوت الاشیاء اور بعض روایتوں سے مثل الاشیاء بھی ثابت
 ہے۔ مترجم) اور اگر اس کے علم میں ازلی صورتیں نہ ہوتیں تو ہیولی کے
 ناپید ہونے سے موجودات نابود ہو جاتے۔ (انتہی قول افلاطون) اور
 یہ افلاطون کی تصریح ہے۔ عالم ہیولانی کے حدوث اور ہیولی کے ساتھ
 ان کے ناپید ہو جانے کے باب میں اور عالم الہی کے قدم اور ہمیشگی کے

بارے میں اور یہ کہ ان کی ہمیشگی مبدراول تعالیٰ کی ہمیشگی کے ساتھ ہے اور افلاطون سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کے نزدیک ایسے حوادث کا وجود جن کی کوئی ابتدا نہ ہو محال تھا۔ اس لئے کہ جب تم نے کہا کہ وہ حادث (نوپیدا) ہے تو تم نے ہر ایک ایسے وجود کے لئے اولیت ثابت کر دی اور جب ثابت ہو گئی اولیت (ابتدا) ہر ایک کے لئے توکل کے لئے بھی ابتدا ثابت ہو گئی۔ اور کہا حکیم موصوف نے کہ صورتوں کا حادث تو ضروری ہے۔ اب رہا کلام ان کی ہیولی (مادہ) اور عناصر کے بارے میں ان کا وجود قبل ان کے تھا۔ لوگوں کا یہ گمان ہے کہ افلاطون نے ہیولی اور عناصر پر اولیت کا حکم کیا ہے میں (صدر شیرازی) کہتا ہوں کہ افلاطون کے قول اول کی صحت کی بنا کلی مجموعی کے ہر فرد پر قیاس کر کے نہیں ہے بلکہ غرض اس کی یہ ہے کہ جب حادث کے پہلے عدم ہے۔ پس جب کہ جز کے پہلے عدم ہے اور کل کے پہلے جز پہ توکل کے پہلے بھی عدم ہوا۔ اور یہ جو جہور میں مشہور ہے کہ تعاقب اشخاص۔ (یعنی پے درپے آنا) کسی حد تک نہیں ہے۔ اس سے واجب ہوتا ہے تسلسل متناہیات میں غیر نہایت تک یہ قول سخیف ہے۔ جس کو ہم نے اس کے محل پر بیان کر دیا ہے۔ کیونکہ وقوع ایسے تسلسل کا بجز فرض ہے نہ واقعی۔ کیونکہ موجودات سے جس کا تحقق کسی وقت ہوتا ہے وہ قدرتناہی ہے اور یہ بھی حکم کو معلوم ہو چکا ہے کہ متعاقب صورتوں کا اجتماع وجود میں نہیں ہے اور ترتیب تطبیق میں رفع ہے وجود اور تہاد کی (اول وجود اور کثرت ثابت ہونے کو ترتیب اور تطبیق ممکن ہو سکتی ہے ورنہ نہیں ہو سکتی) اور بہت سے متدرجات (موجودات جن کا وجود تدریجی ہو) مثل صورت فلکیہ ایسے ہیں جن کے افراد و اجزاء میں تعدد نہیں ہے اور نسبت ہمیشگی کی ان کی حقیقتوں کی طرف ان کے وجود عقلی کی جہت سے ہے (مذہب خارجی) حکایت کی ہے افلاطون سے کہ اس نے سوال کیا طیلاوس سے کہ وہ شے کونسی ہے جس کو حادث نہیں ہے۔

اور کیا ہے شے حادث جو باقی نہیں رہتی اور کیا ہے شے موجود بالفعل جو ہمیشہ ایک حال پر رہے۔ اول سے مراد وجود باری تعالیٰ ہے۔ اور دوسرے سے وجود کو ان زمانہ مراد ہے جو ثابت نہیں رہتے ایک حالت پر۔ اور تیسرے سے وجود مبادی عقلیہ و صورانیہ اور حکایت کی ہے ارسطاطالیس سے مقالہ الف کبریٰ میں کتاب ابعاد الطبیعیہ سے کہ افلاطون ابتدائے عمر میں افراطوس کے پاس جایا کرتا تھا۔ اور جو کچھ وہ بیان کرتا تھا لکھ لیا کرتا تھا۔ کہ جمیع اشیاء محسوسہ فاسد ہیں۔ اور یہ کہ علم اُس پر محیط نہیں ہو سکتا۔ اُس کے بعد سقراط کے پاس جانے لگا۔ اور سقراط کا یہ طریقہ تھا کہ اشیاء کے حدود (تعریف منطقی) معلوم کیے جائیں۔ نہ کہ نظر کیا جائے محسوسات کی طبیعتوں پر اور اس کے سوا۔ پس یہ گمان کیا کہ سقراط کی نظر اشیاء غیر محسوسہ پر ہے۔ کیونکہ محسوسات کے حدود نہیں ہیں۔ اور نہ وہ حدود میں آ سکتے ہیں۔ حد اُن چیزوں کی ہو سکتی ہے جو دائم اور کلی ہوں۔ اس وقت سے افلاطون نے اشیاء کلیہ کو صورتوں سے نامزد کیا کیونکہ وہ ایک ہوتی ہیں۔ اور اس نے دیکھا کہ محسوسات کے وجود میں صورتوں کی شرکت ہے۔ اور جبکہ صورتیں ان کے رسوم اور خیالات ہیں تو وہ ان پر تقدم رکھتی ہیں۔ میں (صدر شیرازی) کہتا ہوں کہ یہ قول کہ تمام اشیاء محسوسہ فاسد ہیں ان میں اشیاء اور عنصریات دونوں شامل ہیں۔ پس اس حکیم کا مذہب یہ تھا کہ افلاک اور جو کچھ ان کے نیچے ہے وہ سب حادث ہے۔ اور اشیاء کلیہ سے معافی اور ماہیات کلیہ محسوسات کے مراد ہیں۔ اور جو ضمیر مونث اس کے قول میں صورت کی طرف پھرتی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ افلاطون کے اعتقاد میں معافی کلیہ کی کوئی ہستی اور ہویت اور صورت نہیں ہے۔ جس کا بیان ہو چکا۔ کہ معافی کلیہ جو ہویات شخصیہ کے سوا ہیں ان کی کوئی ہستی خارج میں نہیں ہے۔ مگر اشخاص کی تبعیت میں اور ان کے لئے کوئی وحدت عدوی نہیں ہے۔ ہمیشہ کے لئے کہ اشخاص کی کثرت اُن سے ہو۔

اور وہ نہیں ہوتے مگر شرکت سے صورتوں کی اس سے یہ مراد ہے کہ محسوسات کی عقلی صورتیں عالم مفارقات میں ہیں یعنی قوام ان ناپید ہو جانے والے حیات کا ان صورت عقلیہ کے سبب سے ہے جو کہ باقی ہیں۔ کیونکہ یہ صورت عقلیہ حیات پر مقدم ہیں نہ مغہومات کلید ذہنی جن کا کوئی وجود ذاتی نہیں ہے۔

پھر ہم کو معلوم ہو کہ شیخ ابو الحسن عامری اپنی کتاب (مشہور الادب علی الابد) میں فلاسفہ کا حال لکھتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ افلاطون کے مذہب کے باب میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ قدم عالم کا قائل تھا یا حدوث کا کیونکہ اس نے کتاب انٹولوجی (تدبیر بدن) میں کہا ہے کہ عالم ابدی ہے۔ غیر مکون ہے۔ اور دائم البقاء ہے اور اسی قول سے بعض دہریوں نے تعلق کیا ہے کہ ہر وہی حکیم کتاب طبیاؤس میں لکھتا ہے کہ عالم مکون ہے۔ اور یہ کہ باری تعالیٰ نے اس کو لا نظام سے نظام میں پلٹ دیا اور اس کے کل جوہر مرکب ہیں مادہ اور صورت سے۔ اور ہر مرکب معرض انحلال (فساد) میں ہے۔ اگر اس کا شاگرد ارسطاطالیس اس کے مقصد کی شرح نہ کرتا جو کہ اختلاف ان دونوں قولوں میں ہے تو یہ حکم کیا جاتا کہ وہ اس مسئلہ میں حیران ہے۔ مگر ارسطاطالیس نے ظاہر کر دیا ہے کہ لفظ مکون اسماء مشترکہ کے تحت میں ہے۔ اور اسی کے مثل قول کا اطلاق کیا ہے۔ اس کی کتاب میں جس کا نام فاوی ہے کہ جوہر نفس غیر مکون ہے۔ اور اس کو موت نہیں ہے۔ اور اس کی (افلاطون کی) کتاب طبیاؤس میں کہ نفس مکون ہے اور مرنے والی ہے دیکھی نہیں ہے۔ اور ارسطاطالیس نے اس اختلاف الفاظ کے بیان کو اپنے ذمہ لیا ہے۔ پس یہ کہا کہ اول سے مراد کہ قوت سے فعل میں آنا نفس کا بتدبیر نہیں ہے بلکہ دفعۃً حادث ہو گئی ہے۔ اور اس کے لئے اس دار مشوبت میں موت کا عارض ہونا نہیں ہے۔ اور اس کے دوسرے قول سے یہ مراد لی ہے کہ نفس معرض استحالة میں ہے۔ جبہل سے علم میں۔ اور

رذالتہ سے فضیلت میں۔ اور وہ بقا ابدی کو فائز دہوتی اگر خدائے تعالیٰ اس کی بقا نہ چاہتا ہمیشہ کے لیے۔ اور افلاطون نے کتاب تیمائوس میں اس کی صراحت کر دی ہے۔ پس کہا ہے کہ خالق کل نے وحی کی جو اہم و معانی کی طرف تم ایسے نہیں ہو کہ تم کو موت نہو۔ مگر میں نے اپنی قوت الہیہ سے تم کو باقی رکھنا چاہا ہے۔ تمام ہوا کلام عامری کا۔ کج

میں (صدر شیرازی) کہتا ہوں کہ یہ توجیہ اور توفیق جو بیان کی ہے اس میں نظر (اعتراض) کی جگہ ہے۔ جس کو ہم نے اپنے رسالہ میں بیان کیا ہے۔ اور وجہ توفیق جو اس کے پہلے دونوں کلاموں میں ہے وہی ہے جس کو ہم نے کئی بار بیان کر دیا ہے کہ ان سب طبائع جسامتہ کے لیے وجود مفارقتی ہے۔ جو خدائے تعالیٰ کی بقا کے ساتھ باقی ہے۔ اور وہ وجود مفارقتی ان کے وجود ہیولانی سے جدا ہے۔ جو تدریجی اور فاسد اور نابود ہونے والا ہے۔ اور اس کے دو قول جو بقا اور فنا کے نفس کے بارے میں ہیں مطلب اس کا یہ ہے کہ نفس ذات الوجدہیں (دورضی) ہے ایک رُخ اس کا طبیعت کی طرف ہے۔ جس سے وہ موت فساد کو قبول کرتی ہے۔ اور دوسرا رخ اس کا عالم قدس کی طرف ہے۔ اور اس رخ سے قبول کرتی ہے ہمیشگی اور بقا خدائے تعالیٰ کی بقا کے ساتھ۔ اور جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ فیلسوف مکرم ارسطاطالیس حدوث تدریجی کو نہیں بھولا جو اس عالم کے جو اہر کون صلح ہے۔ اس نے اٹھو لو جیامیر کہا۔ ہے کہ افلاطون نے فرق کیا ہے عقل اور حس میں اور طبیعت میں انیات خفیہ کے اور اشیاء محسوسہ کے اور انیات خفیہ کو انکی کہا۔ ہے۔ اور ان کے حال کو زوال نہیں ہے۔ اور اشیاء حسیہ کو ناپید ہونے والا جو کہ کون و فساد کے تحت میں ہیں۔ اور کتاب اٹھو لو جیامیر دوسری جگہ کہتا ہے کہ اشیاء عقلیہ انیات خفیہ ہیں۔ اس لیے کہ ان کا ایجاد و ملت اولیٰ سے ہوا ہے۔ بلا واسطہ اور اشیاء محسوسہ انیات و اثرہ (ناپید ہونے والے) ہیں۔ کیونکہ وہ رسوم (فشان) ہیں انیات خفیہ کے اور ان کی مثالیں ہیں

اور ان کا قوام دو دام تکوں اور تناسل سے ہے۔ تاکہ باقی رہیں اور ہمیشہ
 رہیں مشابہت سے اشیاء عقلیہ فعلیہ کی جو ہمیشہ کے لئے ہیں۔ میں
 کہتا ہوں تکوں سے وجود تدریجی مراد ہے صفت اتصال کے ساتھ
 جیسے فلکیات میں ہے۔ اور تناسل سے تعاقب (پے درپے آنا) ہستی
 میں مراد ہے بطریق انفصال جیسے عنفریات اور موالید میں ہے۔ اور ہم نے اس
 فیلسوف (ارسطاطالیس) کے کلام سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ وہ صاف کہتا ہے
 کہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی جرم اجرام سے ثابت اور قائم ہو۔ کیونکہ اس کی
 طبیعت سے سیلان اور فساد ہے۔ پس ظاہر ہو گیا کہ فیلسوف مذکور
 قدم عالم کا قائل نہ تھا۔ بلکہ اس کی رائے اور اعتقاد حدوث عالم پر تھا۔
 ہم نے اس کے شریف کلمات ایسے پائے ہیں جو کہ نص صریح ہیں اس بات پر
 مخالفت اس بات کے جو جمہور کی زبانوں پر مشہور ہے۔ اور ثامسطیوس
 نے جو اس سے نقل کیا ہے۔ اور شیخ زکیس اور اس کے ہمسروں نے اس پر
 اعتماد کیا ہے اس مسئلہ میں کہ فیلسوف مذکور نے کہا ہے کہ اشیاء مجملہ
 جس سے مراد ہے صور جسمانیہ ایک دوسرے سے ان کی ہستی نہیں ہے
 جو ساکن ہوں۔ بلکہ واجب ہے کہ اپنے ساتھی کے بعد ہو۔ پس مادہ پر
 پے درپے آتے ہیں۔ پس صاف ظاہر ہو گیا کہ صورتیں باطل اور ناپید
 ہو جاتی ہیں۔ اور جب معنی ان میں ناپیدی ہے تو ان کے لئے ضرور ہے ایک
 ابتدا اور اس لئے کہ ناپیدی ان کا انجام ہے۔ اور ہر ایک دو حالتوں سے
 ہے۔ بودالیت کرتا ہے کہ جانے والا اس کو لایا۔ پس صحیح ہو گیا مگن کا حادث
 ہونا کسی شے سے اور یہ کہ حامل اس کا (ہیولی) غیر متغیر الذات ہے
 جو متبادل اور حامل ہے اور اس کے لئے ابتدا اور انتہا ہے۔ اور معلوم
 ہوا کہ حامل کے لئے بھی ابتدا اور انتہا ہے۔ اور وہ حادث ہے۔ اور نہ
 کسی شے سے اور دلالت کرتا ہے میث پر جسکی ابتدا اور انتہا نہ ہو۔ کیونکہ
 ناپیدی انجام ہے۔ اور انجام کا کوئی آغاز نہیں ہے۔ پس اگر جو اہر اور
 صورتیں لایزال نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ استعمال ناپیدائی صورت کی ہے اور

اسی صورت سے شے تھی اور شے کا ایک حال سے نکل کے دوسرے حال میں داخل ہونا واجب کرتا ہے کیفیت کی ناپیدائی کو اور تردد (پلٹ پلٹ کے آنا) محال ہے کون و فساد میں پس ناپید ہونے پر نیا حال پیدا ہوتا ہے اور یہ دلالت کرتا ہے ابتدا پر اور جزئی کی ابتدا کل کی ابتدا پر دلالت کرتی ہے۔ اور واجب ہے کہ اگر جو کچھ عالم میں ہے وہ قابل کون و فساد ہو تو ضرور ہے کہ کل عالم قابل کون و فساد ہو اور اس کی ابتدا تھی۔ اور قابل فساد کے تھی اور آخر تحلیل ہو جاتا ہے ایک کون میں اور یہ آغاز و انجام دلالت کرتا ہے ایجاد کرنے والے کیسے دہرے نے ارسطاطالیس سے سوال کیا کہ جب ایجاد کرنے والا ہمیشہ سے ہے اور کوئی اور چیز نہ تھی پھر اس نے حادث کیا عالم کو پس کیوں حادث کیا۔ ارسطاطالیس نے جواب دیا کہ کیوں ایجاد کرنے والے پر جائز نہیں ہے اس لئے کہ کیوں متفق ہی ہے علت کی اور علت محمول ہے اسی میں جو کہ علت ہے کہ اس پر کوئی اور علت پیدا کرنے والا ہو اور وہ ذات تعالیٰ مرکب نہیں ہے کہ اس کی ذات حامل ہو علتوں کی پس کیوں اس سے منفی ہے اس نے جو چاہا کیا۔ کیونکہ وہ جو اوستہ پس کہا گیا کہ وہ فاعل لم یزل (یعنی ہمیشہ سے فاعل ہو) کیونکہ وہ جو اوستہ لم یزل ہے۔ کوئی اس کا آغاز نہیں ہے۔ کہا حکیم نے لم یزل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی آغاز نہیں ہے۔ اور فعل فاعل کے آغاز کو چاہتا ہے۔ اور اجتماع لا اول اور ذو اول کا قول اور ذات میں محال ہے۔ اور تناقض ہے تو اس سے کہا گیا۔ پس کیا باطل ہو جائیگا یہ عالم کہا ہاں کہا گیا تو جب باطل ہو گیا تو باطل ہو گیا جو کہا باطل کریگا اس کو تاکہ اسے ایسا رنگ بخشے اپنی صنعت سے کہ پھر فساد نہ ہو۔ کیونکہ یہ رنگ طبیعت کا فساد کو برداشت کرتا ہے۔ تمام ہوسے اس کے کلمات شریف نوریں۔ گو یا روح القدس امر کے دل میں پھونک دیتا تھا۔ اسے صاحبان علم کیا کسی بحث کرنے والے نے ایسا کلام متین حدوث عالم میں کیا ہے اور کیفیت ارتباط مبدع حقیقی میں بغیر اس کے لازم آئے تغیر و ترک اس کی ذات تعالیٰ قدسی میں نہ اس کی

صفحات میں لکھ دے اپنے رسالہ میں اس کلام کے دقائق بیان کیے ہیں اور اس کے اسرار کھول دئے ہیں۔ اگر ہم تمام حکم کے اقوال کو مدوش عالم کے باب میں نقل کریں تو کیا فلکیات اور کیا عنصریات تو طول ہو جائے گا۔ قدمائے حکما غصہ و صغار سطا طالیس اور ابرقلس اور صاحب شبہ مشہور قدم عالم کے قائل نہ تھے۔ یہ مذہب متاخرین کی نا فہمی سے پیدا ہوا ہے جو ان کا کلام نہیں سمجھے۔ یا تحریف کلام سے (۲) تعلیقات اور جو کچھ کہا جاتا ہے (۱) بلور تشنیع کے حکما کو چونکہ عوام مسئلہ علت و معلول سے جا ملے ہیں کہ اگر فیض دائمی ہو تو مساوی ہو جائے مبدع سے۔ وہ اس طرح سمجھ لو کہ نیز مقدم ہے شعاع پر (یعنی بالذات نہ بالزمان) اگرچہ استدلال کیا جائے شعاع کے وجود سے اور عدم سے وجود پر نیز کے قبل شعاع اور اس کے عدم پر بعد شعاع کے اگر ایسا ممکن ہو۔ لیکن موجب فی نفسہ (یعنی عالم ہماری مثال) نہیں برابر ہو سکتا موجب کے یعنی جو اس کو واجب کرے یعنی ذات واجب تنالے اگرچہ دونوں دوامی ہوں۔ بلکہ موجب موجب سے ہے اور اس کے ساتھ ہے۔ جو کہا جاتا ہے (ابطال میں ایسی حرکتوں کے جس کی ابتدا نہ ہو اور اس سے عالم کا حدوث ثابت کیا جاتا ہے) وہ یہ ہے کہ حرکات مجتمع ہیں وجود میں۔ کیونکہ ہر ایک صادر ہوئی اور موجود ہوئی پس سب موجود ہوئے۔ (اور جب سب موجود ہوئے اور اس میں ترتیب ہے تو وہ ضرور متناسل ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ عالم حادث ہے۔ یہ برہان فاسد ہے) اس لئے کہ حرکات متعاقبہ (مثل شمار حرکات محاذیہ) لکھتے ہیں کہ جس میں ہمارا کلام ہے) کا اجتماع محال ہے۔ لہذا صحیح ہو گیا نہ نہایت کا اور ان کا مجموع بھی نہ ہوا کیونکہ وہ جوں ہیں موجود ہوتی ہیں معدوم ہو جاتی ہیں اور برہان وجوب نہایت کی اسی وقت چل سکتی ہے جبکہ اجتماع احاد کا ہو اور اس میں ترتیب ہو۔ اور حرکات ایسے نہیں ہیں کیونکہ ان کے احاد کا اجتماع ممکن نہیں ہے۔ اور فرض محال (اجتماع حرکات ماضیہ) مبنی ہے شے کے محال ہونے کی حیت پر (یعنی

حدوث عالم) اور اس کا باطل ہونا تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ اور علتیں جن کی نہایت وجہ ہے۔ ثابت ذاتین ہیں جو فیاض ہیں (کیونکہ وہ مجتمع اور مرتب ہیں نہ کہ حرکات کہ وہ مجتمع نہیں ہو سکتیں۔) پڑ

یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر حرکتیں غیر تنہا ہی ہوں تو اس سے لازم آتا ہے کہ ہر حادث موقوف ہو حصول پر لا تنہا ہی کے۔ پس کوئی حادث حاصل نہ ہو۔ یہ بھی غلط ہے کہ غیر تنہا ہی پر موقوف ہو۔ متنع اس صورت میں ممکن ہے جبکہ غیر تنہا ہی مرتب ہو یعنی میں حاصل نہ ہو تو جو اس پر موقوف ہے وہ بھی حاصل نہ ہو۔ لیکن جب غیر تنہا ہی (جس پر حادث موقوف ہے گذشتہ ہو) اور حادث کا وقوع ضروری ہو اس کے بعد وہ عین محل نزاع ہے۔ اس لئے کہ ہر حادث کے پہلے حکیم کے نزدیک حوادث لا تنہا ہی گذر چکے ہیں۔ اس صورت میں ممنوع ہو گا حصول کسی حادث کا اس لئے کہ وہ موقوف ہے حصول غیر تنہا ہی پر زمانہ گذشتہ میں یہ محل نزاع ہے۔ اور اس کو مقدمہ قرار دینا اسی کے ابطال میں مصادرہ علی المطلوب۔ پھر

اور جو کہتے ہیں کہ آن ماضی کا آخر ہے۔ پس ماضی تنہا ہی ہو گیا۔ (کیونکہ جس چیز کا آخر ہو وہ تنہا ہی ہے۔ اور ماضی کے تنہا ہی ہونے سے حوادث کا تنہا ہی ہونا لازم آتا ہے۔ اور اس سے حدوث عالم کا) اگر اس سے یہ مراد ہے کہ آن آخر ماضی کا ہے اور اس کے بعد کچھ نہیں ہے تو یہ کلام فاسد ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ آخر ہے اور اس کے بعد دوسرے دور ہیں کہ ہر ایک ان میں سے اپنے ماتیل کے آخر ہے تو یہ کلام صحیح ہے۔ کیونکہ وہ آخر گذشتہ کا ہے۔ اور اول آئندہ کا اگر اس کو مبداء قرار دیں اور ہر ایک زمانہ کے دونوں طرف یعنی ماضی اور مستقبل غیر تنہا ہی ہے۔ اور اکثر یہ لوگ حکم جمیع کی بنا کرتے اس حکم پر جو ہر واحد پر ہے۔ جیسے کہتے ہیں کہ ہر ایک حرکت مسبوق بالعدم ہے اس سے لازم آتا ہے کہ کل بھی ایسا ہی ہو۔ تم کہہ سکتے ہو کہ ہر واحد یا ہی کے شمار سے اس محل پر ممکن الحصول ہے ایک ہی وقت معین میں گزرتی ہیں

۱۵۔ یعنی کلی افراد میں جو حکم ہر فرد کا ہے اس کو کلی قرار دینے کی مجموعی کا مثلاً ہر ریشہ رستی کا سہولت سے ٹوٹ سکتا ہے۔ پس مجموع یعنی رستی پر بھی وہی حکم جاری کرنا کیسی حماقت ہے۔ ۱۶۔

کہہ سکتے کہ تمام سیاحیاں اسی طرح اس محل میں وقت مقررہ میں داخل ہو سکتی ہیں پس نہیں لازم آتا حکم سے ہر واحد کے حکم مجموعہ پر۔

فصل :- اس بیان میں کہ حرکات افلاک ایک قدسی کامیابی ہے جو کہ لذیذ ہے اور وہ شعاع ہے جو فائض ہے ان کی نفسوں پر یہ سب حرکات کے۔ اس بیان میں کہ شکل فلک کی کردی ہے۔ اور کیفیت صدور نفس کی عقل سے اور غرض اُس سے۔

جبکہ ثابت ہو گئیں حرکتیں افلاک کی اور یہ کہ حرکات انوار مجردہ مدبرہ سے ہیں اور اس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے کہ انوار مجردہ مدبرہ انوار قاہرہ مقدسہ سے کمتر ہیں علائق ظلمانیہ کے سبب سے۔ جبکہ نور اخس وہ ہے جس کے پاس ظلمات ہے۔ پس جو قریب تر ہے ظلمات سے وہ دور تر ہے کمالات نور یہ سے اور معلوم ہوا کہ حرکتیں برائخ علویہ کی ماتحت کے لیے نہیں ہیں۔ اور نہ کامیابی و نفع ہوتی ہے۔ نہ یہ کہ کامیابی اصلانہ ہو۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں حرکتیں قطع ہو جائیں خواہ کامیابی سے خواہ نامرادی سے۔ پس حرکتیں ایک نوری مقصد کی کامیابی کے لیے ہیں۔ یہ کامیابی انوار مدبرہ کو انوار قاہرہ سے ہوتی ہے اور وہ نور سائح (یعنی مدبرات کو ماض ہوتا ہے نور الانوار سے) اور شعاع قدسی ہے۔ (شعاع قدسی عقل سے جو عارض ہوتا ہے مدبرات کو قواہر سے۔ اور نور سائح کی خصوصیت نور الانوار سے ہے) اگر نور مدبر میں (جس کی تدبیر برزخوں میں جاری ہے) کوئی امر دائم التجدد نہ ہو تو ہمیشہ اس سے تجدد نہوتا رہے۔ اس لیے کہ جو شے اپنی ذات سے ثابت ہے وہ تغیر کا اقتضا نہیں کر سکتی۔ پھر یہ کہ انوار متصرفہ میں جو تجدد ہے وہ کوئی امر ظلمات سے نہیں ہے۔ (مثلاً کوئی امر مظنون شنا و مدح یا کوئی حیوانی امر جیسے خواہش یا غصہ جالب لائم یا دفع منافق کے لیے) جس کا سبب پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کہ افلاک کی

۱۵۔ اگر مراد نفع حاصل ہو جائے تو کامیابی سے حرکت قطع ہو جائیگی۔ اور بالکل کامیابی نہ ہو تو یا اس کے سبب سے حرکت موقوف ہو جائیگی۔ کیوں کہ حرکت ایسی ہی صورتوں میں ختم ہو جاتی ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ دائم التجدد ہمیشہ نیا ہونے والا۔ ۱۲۔

حکمتوں کا دائمی ہونا واجب ہے۔ پس چاہئے کہ اس کی بنیاد دائمی پر ہو۔ اور افلاک کو فساد میں داخل نہیں ہیں اور خواہش اور غصہ اجسام کا خلق و فساد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے۔ جو محتاج غذا اور نوکے ہیں۔ اور وہ جو شے مرغوب ہے اس کو طلب کرتے ہیں اور اپنی ضد سے بھاگتے ہیں۔ اور یہ سب امور افلاک میں متنع ہیں۔ کیونکہ یہ امور حرکات مستقیمہ پر موقوف ہیں۔ پس مقتضی کوئی امر نوری ہے تو اہر کی طرف سے۔ جو از سر نو ناقض ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ علمی صورتیں نہیں ہیں۔ کیونکہ علوم بالفعل ان کو حاصل ہیں یہ سبب ان کی حرکتوں کے جو ان کے ماتحت ہیں۔ وہ ان کے معلول ہیں۔ اور اسی طرح مافوق کا بھی۔ (لہذا ان کے علوم ذرہ برابر زیادہ ہوتے ہیں نہ کم ہوتے ہیں۔ کیونکہ ضوابط کے تنہا ہی ہونے پر برہان قائم ہے۔ اور حرکتوں کا دوری ہونا واجب ہے۔) اور بنا براس بیان کے جس کا تم کو علم ہو گا کہ ضوابط موجودات حادثہ کے سبب کے سبب تنہا ہی ہیں۔ اور ان کی تکرار واجب ہے اور موجودات مترتبہ ظاہر یہ بھی تنہا ہی ہیں۔ اگرچہ کثیر ہوں مگر علل اور معلولات تنہا ہی ہیں۔ حالانکہ حرکات افلاک غیر تنہا ہی ہیں۔ (پس اگر یہ حرکات صور علمیہ کے حصول کے لئے ہوتے جو کہ تنہا ہی ہیں تو حرکتوں کا تنہا ہی ہونا واجب ہوتا ہے۔) پس نہیں ہے کوئی امر مقتضی ان حرکات کا الا امر غیر تنہا ہی التجدد جو ہم نے بیان کیا ہے۔ کہ وہ شعل قدسی ہے جس میں لذت عظیم ہے۔ مگر کیفیت حرکت افلاک کے پیدا ہونے کی ان اشراقات کے سبب سے ہے جو ان کے نفوس کو وصول ہوتے ہیں۔ اس کو انسان کے حال سے سمجھو جب اس کا بدن منفعل ہوتا ہے اس امر سے جو نفس کو حاصل ہوتا ہے فی نفسہ بیٹیوں سے۔ مثلاً کوئی شخص اپنے دل سے باتیں کرتا ہے امور عقلیہ کے بارے میں تو اس کے اعضا کو حرکت ہو باقی ہے موانع اس چیز کے جس کو سوچ رہا ہے۔ جس پر تکیہ گواہ ہے۔ جیسے جب خوشی اور رعبہ ۱۲

۱۱۔ متائین کی رائے ہے کہ وہ علمی صورتیں ہیں جن کے حصول کے لئے افلاک گردش کرتے ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ غیر تنہا ہی التجدد جس کا از سر نو ہونا ہمیشہ کے لئے ہو۔ ۱۴۔

عالم ہوتا ہے تو انسان نالیاں بیلے لگتا ہے یا کچے لگتا ہے۔ پس یہی مال افلاک کا سمجھو جب نفس فلکی قدسی لذتوں سے منفعل ہوتی ہے یہ سبب اشراقات عقلی کے تو نفس کے ساتھ اس بدن بھی منفعل ہوتا ہے اور بدن ان کا جرم فلکی ہے اس کو دوری حرکت ہوتی ہے۔ جو نوری اشراقات کے مناسب ہے۔ اور جس طرح اہل وجد و ذوق کو یہ سبب ان بجلیوں کے جو ان کے نفوس پر گرتی رہتی ہیں بدن کو اضطراب رہتا ہے اسی طرح حرکات افلاک بھی دائمی ہیں۔ کیونکہ اشراقات کا اور دو آئن پر دائمی ہے۔ پس تحریکات آمادہ کرتی ہیں اشراقات کے لیے اور اشراقات دوبارہ موجب حرکات کے ہوتے ہیں۔ اور وہ حرکت جس کا انبعاث اشراق سے ہوتا ہے اس حرکت کے سوا ہے جو اس اشراق کے لیے آمادہ کرتی ہے۔ از روئے شمار کے۔

(مصنف نے عدد کی قید اس لیے لگا دی کہ دونوں حرکتیں از روئے نوع متحد ہیں۔) پس ایسا دور نہیں ہے جو کہ متن ہے۔ (دور ہے اس لیے کہ حرکت حرکت پر موقوف ہے۔ اور غیر متن اس لیے ہے کہ دونوں حرکتیں از روئے شمار جدا ہیں۔ جیسے اندھے اور مرغی کی بحث میں۔) پس ہمیشہ کے لیے حرکت شرط اشراق کی ہے۔ اور اشراق دوبارہ حرکت کا موجب ہوتا ہے۔ اپنے بعد اور اسی طرح ہمیشہ (یہ سلسلہ جاری رہتا ہے) چونکہ ہر تحریک ارادی مرید کی طلب سے ہوتی ہے۔ اور وہ مرید اس شے کے حصول کو اختیار کرتا ہے۔ اور ہر شے مختار محبوب ہوتی ہے حرکت کی ہمیشگی دلالت کرتی ہے طلب اور شوق کی افراط پر۔ اور یہ دلیل ہے فطرت محبت کی اور فطرت محبت عشق ہے۔ (جمع اعداد حرکات اور اشراقات کے ضبط کیے گئے ہیں عشق دائمی کے لیے۔ اور شوق مدام کے لیے۔ اور پے در پے ہونا حرکتوں کا ایک ہی نسق پر ہوتا ہے) (یعنی باعتبار سرعت و بطو و غیر ہا کے جس کا لاحق ہونا حرکت کے لیے ممکن ہے۔) افلاک میں واسطے پے در پے فائض ہونے انوار سانحہ کے۔ (نور الانوار کی جانب سے) اور ایک ہی نسق پر انوار مدبرہ میں (کیونکہ نور الانوار سے انوار متابعہ کا فیضان اپنے ماتحت پر ایک ہی وتیرہ سے ہے۔) چونکہ فلک اور

۱۔ مطالب کو پانچے کراہل وجد و ذوق کے قائل و حال کو اس بحث سے بخوبی ذہن نشین کر لے۔ ۱۲۔

اس کا فاعل دونوں افعال میں متشابہ ہیں۔ (بعض نسخوں میں بجائے افعال کے احوال ہے) فلک اس لئے کہ وہ بسیط ہے۔ اور بسیط وہ ہے جس کی طبیعت یکساں ہو اس میں اختلاف قوی اور بطبع کا نہ ہو۔ بلکہ ہر جز کل کا متشابہ ہو درحقیقت اور فاعل اس کا نور مجرد ہے جس پر تغیر محال ہے۔ شکل وہ ہے جس کو ایک حد یا کئی حدیں گھیرے ہوئے ہوں۔ اور شکل مجسم جیسے کرہ اور مکعب اور سطح جیسے دائرہ اور مربع۔ لہذا شکل فلک کی بھی چاہیئے کہ متشابہ ہو (والا مختلف ہوتی تاثیر ایک قوت لینے صورت نوعیہ کی ایک ہی مادہ میں کہ وہ بسیط ہے۔ اور یہ محال ہے) اور اشکال میں سوائے کرہ کے کوئی متشابہ الوضع نہیں ہے (اس لئے کہ اور شکلوں کی حدیں مختلف ہوتی ہیں کبھی سطح کبھی خط کہیں زاویہ اور کرہ کی یکساں حالت ہے۔ صرف ایک سطح مستدیر محیط ہوتی ہے۔ لہذا فلک کی شکل کروی ہے) اور اسی طرح ہر برزخ بسیط کروی ہے (مثل عناصر از بسکہ مدبرات برانخ علویہ کو قوت شہوانیہ اور غضبیہ نہیں ہے جو اس کو باز رکھے عالم نور سے مثل خیال اور وہم کے اس لئے وہ قبول کرتے ہیں بہت سے اشراقات (ما فوق جو انوار میں جیسے قواہر اور نور الانور) بسبب اس اشراق کے جو نور الانوار سے قبول کیئے ہیں (انوار سوانح) اور اس میں جملہ مدبرات شریک ہیں۔ لہذا ان کی حرکتیں بھی دوریت میں مشترک ہیں اور جس سبب سے اختلاف ہے۔ اشراقات میں جو اس پر فائض ہوتے ہیں بسبب اختلاف ان کی علتوں کے (یعنی علل فاعلیہ قواہر شدت اور ضعف میں) مختلف ہیں ان کی تحرکیں (سرعت اور بطور اور جہت میں) ٹو

اگرچہ نور مدبر کا وجود اور حصول اعلیٰ قاہر سے ہے لیکن بالواسطہ اور اکثر اشراقات کا قبول مثل نور قاہر کے کمال جو ہر میں نہیں ہے۔ کیونکہ قاہر فائض کرتا ہے نور مجرد کمال برزخ کے لئے۔ بسبب اس استعداد کے جو جسم میں قبول نفس کے لئے ہے)۔ ارباب عظیم سے یعنی رب الصنم سے اور تدبر اس کا جیسا کہ سزاوارہ برزخ میں تصرف کرنے سے گو متناہی القوۃ ہے تاکہ برزخ کے ساتھ اس کا علاقہ مستحکم ہو (کیونکہ برزخ بھی متناہی القوۃ ہے) اور استحکام اس کے علاقہ کا برزخ کے ساتھ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ بھی متناہی القوۃ ہے۔ (یعنی دو متشابہ القوۃ چیزوں میں استحکام علاقہ کا ہو سکتا ہے۔ نہ دو مختلف چیزوں میں۔ جب کہ واجب ہوا متناہی ہونا مدبر کی قوت کا

علت کے استحکام کے لئے۔ پس مدبر مثل قاهر کے اپنے جوہر میں کامل نہیں ہے۔ کیونکہ معلول علت سے کمتر ہوتا ہے۔

قاعدہ ۵:- اس بیان میں کہ مجہول ماہیت ہے نہ وجود اس کا۔ اور یہ کہ ممکن مستغنی نہیں ہوتا علت سے حدوث اور بقا دونوں حالتوں میں۔

ماہیت مجہولہ ہے نہ وجود۔

جیکہ وجود اعتبار عقلی ہے بنا بر بیان گذشتہ۔ پس شے کو اس کی فیاض علت سے ہویت حاصل ہوتی ہے۔ (یعنی اس کی ذات اور حقیقت حسب رائے اشراقیین اور مشائیین کے نزدیک ماہیت غیر مجہولہ ہے وجود علت کی طرف سے عطا ہوتا ہے۔) ممکن مستغنی نہیں ہے مرجح سے (حدوث اور بقا میں) ورنہ ممکن ہونے کے لئے اس کا انقلاب واجب لذاتہ میں ہو جائیگا۔ کیونکہ اگر حالت حدوث میں مستغنی ہوتو وہ خود اپنے وجود کی مرجح ہوتو وہ واجب ہے اور حالت بقا میں اس لئے کہ وہ ممکن عدم ہے۔ بذات خود اگر متنع عدم ہو لذاتہ تو یہ امتناع دائمی ہوگا۔ کیونکہ جو امر بذات خود ہوتا ہے وہ کبھی شے سے جدا نہیں ہوتا اور جب عدم اس پر متنع ہوا بذات خود تو وہ واجب ہوتا نہ ممکن اور یہ محال ہے۔ کیونکہ حقیقت کسی شے کی نہیں بدلتی۔ انقلاب ماہیت محال ہے۔

انقلاب ماہیت محال ہے۔

جو چیزیں کائن و فاسد میں وہ فنا ہو جاتی ہیں اور علت فیاضہ باقی رہتی ہے۔ کیونکہ وہ موقوف ہے دوسری علتوں پر (یعنی غیر فیاض علتوں پر جو زائل ہو جاتی ہیں) اور وہ غیر فیاض علتیں امور استعدادی مادی ہیں۔ کیونکہ موالید سے ہر مرکب ان علتوں کا بھی محتاج ہے۔ جیسے التیام اجزاء انتفاع موانع حصول شرائط۔ جب ان امور سے استعداد پیدا ہوتی ہے تو علت فیاضہ کا فیض اس پر ہوتا ہے۔ جس کی وہ شے محتاج ہے جس کا استحقاق اس کے مزاج کے موافق ہوتا ہے۔ پھر اگر مزاج فاسد ہو گیا تو وہ شے بھی فنا ہو گئی اور علت فیاضہ باقی رہی۔

کبھی شے کے لئے دو علتیں جدا گانہ ہوتی ہیں۔ علت حدوث اور علت ثبات مثلاً بت علت اس کے حدوث کی اس کا بنانے والا ہے۔ اور علت اس کے ثبات کی عنصر کی خشکی ہے۔ اور کبھی علت ثبات اور حدوث ایک ہی ہوتی ہے مثلاً کوزہ جس نے پانی کو اپنی شکل بخشی ہے۔ نور الانوار تمام موجودات کے

وجود کی علت ہے اور ان کے شہات کی بھی۔ اسی طرح تو اہر انوار اور برانخ علویہ از بسکہ کائن و فاسد نہیں ہیں ان کے انوار ان سے جدا نہیں ہوئے۔ بلکہ ہمیشہ ان میں تصرف کرتے رہتے ہیں۔ پ

۵۔ قولہ اور برانخ علویہ از بسکہ کائن و فاسد نہیں ہیں ان سے انوار مدبرہ ان کے جدا نہیں ہوتا ہے (محشی صدر شیرازی) کہہ چکے ہیں کہ افلاک بھی کون و فساد من کل الوجوہ ہی نہیں ہیں۔ اور یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ جو چیز کسی چیز کے لئے گردش کرتی ہے تو ضرور ہے کہ وہ اپنے مقام پر پہنچے۔ اور کوئی طبیعت ایسی نہیں ہے جس کے فعل کی کوئی غایت نہ ہو۔ اور اس کے کون اور تجدید کی کوئی غایت نہ ہو۔ اور غایت ہر شے کی اس شے سے اشرف ہوتی ہے۔ اور نفوس افلاک کا مطلوب سوا اس کے نہیں کہ وہ اپنے مشغولات کو حاصل کریں یہ تدبیر اور تشبہ کا کوئی مفہوم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ذہنی ہے بالجلد ہر موجود طبعی جو ہری ضرور ہے کہ اپنی جبلت سے کسی شے سے عشق رکھتا ہو اور اس کو جذب ذاتی اس طرف ہو۔ ایسے مقام کی طرف جو اس کے مقام سے برتر ہو۔ اور ایسے وجود کی طرف جو اس کے وجود کوئی سے اشرف ہو۔ اور شایع ہے جو مذہب انخوان الصفا کا بیان کیا ہے کہ نفوس افلاک ترقی کرتے ہیں ابدان میں تصرف کرنے سے عالم سکینہ الہی میں اور سلک مہمیں۔ (ملائک مقربین) میں داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ قول صواب سے دور نہیں ہے۔ اور عقلی قاعدے اور حدیسی نشانیاں اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس قول سے تنازع مقصود نہیں ہے جیسا کہ وہم کیا گیا ہے۔ اور یہ قول حدوث عالم کے موافق ہے۔ اور وثور افلاک اور طے سموات کے جو کتب آسمانی میں ہے۔ اور ان اقوال سے جو افلاک کے کائن اور فساد ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ قول شیخ عارف محقق (محمی الدین ابن العربیؒ) کا ہے چھٹے باب میں تین سو کے بعد فتوحات مکیہ میں۔ خداوند تعالیٰ نے خلق کیا ستون ہر فلک کا اس کی طبیعت فلکی سے۔ اسی طرح فرشتے بھی عالم طبیعت سے ہیں۔ اور ان کا وصف اس طرح کیا گیا ہے کہ وہ لڑتے جھگڑتے ہیں اور دشمنی نہیں ہوتی مگر اس چیز میں جو طبیعت سے پیدا ہو تو وہ اپنی اصل کے حکم پر ہو گا۔ پس وہ نور جس سے فرشتے پیدا کئے گئے وہ نور طبعی ہے۔ پس ملائکہ میں ایک وجہ سے موافقت اور ایک وجہ سے مخالفت ہے۔ پس یہ سبب ملامد اعلیٰ میں خصوصیت کا ہوا۔ انتہا کلام۔ میں (صدر) کہتا ہوں گذر چکا ہے کہ ہر صورت طبعی کے لئے جو اس عالم میں ہے ایک صورت عقلی ہے۔ عالم مفارقت میں پس وجود عقلی کی

اگرچہ بعض مکالمے انوائن الصفا کا یہ مذہب تھا کہ نفوس افلاک ایک مدت تک افلاک میں تصرف کرنے کے بعد اس سے آزاد ہو کر عالم عقلی میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس صورت میں فلک سے بعض نفوس انسان کامل متعلق ہو جاتے ہیں۔ اور وہ تصرف کرتے ہیں۔ اور حرکت دیتے ہیں۔ اور کمالات عقلی حاصل کرتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ متعدد دوروں کے بعد یہ بھی آزاد ہو کر عالم عقلی سے مل جاتے ہیں۔ اور یہی امر جاری رہتا ہے جس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ (۱۶)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جہت سے موافقت اور اتحاد ہے۔ درمیان ملائکہ کی حقیقتوں کے جو ملا و اعلیٰ میں ہیں۔ اور وجود طبعی کی جہت سے جو تدبیر کی ترقی کرتا ہے عالم ہستی میں۔ مخالفت اور اختصام ہے ان کے درمیان۔ پس جو بات اہل کشف نے بیان کی ہے وہ صحیح ہے جس طرح انھوں نے کلام ربانی میں پایا۔ ۱۲۔

۱۵۔ مصر میں ایک جماعت حکما کی تھی بطور ایک انجمن کے۔ ان کی کارروائیوں سے بادشہ رسالے جو بطور مضامین کے انجمن میں پیش ہوئے تھے اب تک موجود ہیں۔ ہر رسالہ ایک مختلف علم پر ہے۔ آخر کار سالہ مناظرہ انسان و حیوانات ہے جو سب سے زیادہ مشہور ہے۔ ۱۲۔

چوتھا مقالہ

برزخوں کی تقسیم اور ان کی ہفتیں اور ترکیب اور بعض قواعد کے بیان میں
اور اس میں چند فصلیں ہیں۔
فصل۔ ہر جسم یا مفرد یعنی بسیط ہے جو دو مختلف برزخوں سے مرکب
نہو یا مرکب ہے جو دو برزخوں سے بنا ہو۔ (افلاک اور عناصر بسیط ہیں موالید
ثلاثہ مرکب ہیں۔) ہر جسم مفرد یا عاجز ہے اور وہ ایسا جسم ہے جو نور کے نفوذ کو کلیتہً مانع ہے

(جیسے زمین عناصر سے اور پہاڑ اور غلیظ الجبرے وغیرہ نہ ان کی ذات میں نور کا نفوذ
ہوتا ہے نہ ان کے بعد جو چیز ہے اس کو پہنچ سکتا ہے۔) یا جسم لطیف ہے جو نور کو
اصلاً مانع نہ ہو۔ (جیسے ہوائے صاف شفاف لطیف) یا مقصد جو نور کو مانع ہوتا
ہے۔ مگر بالکل مانع نہیں ہوتا۔ اور نور کے روکنے میں متعدد مرتبے ہیں۔ (جیسے صاف

۱۔ ملامد را فرماتے ہیں کہ جسم فار دینے مفرد کی ایک اور تقسیم بھی ہے یعنی بسیط یا تو ایسا ہے جو ترکیب کو قبول
کرتا ہے۔ یا ایسا ہے جو ترکیب کو قبول نہیں کرتا۔ اور جو تقسیم نہیں قبول کرتا واجب ہے کہ اس کا کمال اس کی
بساطت میں اس حیثیت سے ہو کہ اس کے کمال فطری پر کوئی اور زیادتیاں تصور میں نہ آسکے بذریعہ ترکیب کے۔
اور جو ترکیب کو قبول کرتا ہے واجب ہے کہ اس کا کمال ترکیب سے ہو کہ اس سے کوئی شے مرکب ایسی پیدا ہو
اور وہ ایسی صورت میں منقلب ہو جائے جو اس کی پہلی صورت سے اشرف ہو جیسا کہ داب عنایت اولیٰ لکھے۔
اور جو ترکیب نہیں قبول کرتا چاہیے کہ وہ اجسام میں سب پر مقدم ہو۔ اور اس کی صورت صورتوں سے اشرف ہو۔
راقم الحروف مترجم کہتا ہے کہ وہ جو ترکیب کو اصلاً قبول نہ کرے بنا بر مذہب سب کا
اجزاء فلیکے ہیں۔ یہ مذہب قدیم ہے متاخرین کے نزدیک کہہ فلکی کا وجود نہیں ہے۔ اور کو اکسب
مرکب ہیں مفردات یا عناصر اصطلاحی کیمیائی سے۔ ۱۲۔

۲۔ انشاء اللہ جسم یا غبار نفوذ و مدد نفوذ۔ و نفوذ غیر تمام۔

جسم کثیف عاجز جسم لطیف جسم مقصد عام محاورہ میں شفاف نیم شفاف اور غیر شفاف کہتے ہیں۔ ۱۲۔

پانی اور جو اہر معدنی شفاف بلور وغیرہ ان میں باختلاف ہے۔ کوئی کم روکتاہے کوئی زیادہ شفاف ہے۔ کوئی کم شفاف اسی طرح پانی میں جب کوئی مادہ ملجاتا ہے تو وہ کم و بیش مان ہوتا ہے۔) ٹو

افلاک میں عاجز روشن ستارے ہیں۔ اور جرم فلک لطیف ہے اگر ستارے عاجز نہ ہوتے تو کسوف و خسوف و حیل و کونہ واقع نہ ہوتے۔ اگر جرم فلک عاجز نہ ہوتا تو خود ستارے نظر نہ آتے۔ نہ ان کا نور آنکھ پر ظاہر ہوتا اور نہ نظر وہاں تک پہنچتی۔) بچو
افلاک قاہر ہیں:- ماتحت پر اسی لئے افلاک کو ابار علوی کہتے ہیں اور عناصر کو امہات سفلی۔ اور جو ان ماں باپ سے پیدا ہوتے ہیں وہ موالیدہ ثلثہ ہیں جن کو فارسی میں پورستہ گانہ گیتی کافی درسنی و جانی یعنی معدنیات۔ نباتات اور حیوانات ہیں۔) بچو

نہ ان میں فساد ہوتا ہے نہ وہ باطل ہوتے ہیں حرکتوں کے موضوع کے دوام سے حرکتیں بھی دائمی ہیں۔ کیونکہ حرکت عرض ہے اور فلک جو ہر ہے۔ عرض محتاج ہے جو ہر کا اور اس کے دوام سے اس کا بھی دوام ہے۔ اور اقتباس کرنے والے برزخ افلاک کے نیچے ہیں۔ (یعنی عناصر اور ان کے مرکبات کیونکہ یہ افلاک سے اکتساب نور کرتے ہیں۔) بچو
اقتباس کرنے والے مفرد تین قسموں سے باہر نہیں ہیں۔ (ارض و ماوراء ہوا) بچو
کیونکہ یا تو قابس عاجز ہے جیسے زمین یا مقصد جیسے پانی یا لطیف ہے جیسے فضاء (سطح ظاہر سے پانی کی فلک کی سطح مقعر تک مصنف کے نزدیک ہوا ہے نہ اور کچھ۔) بچو
ہمارے اور برزخ علویہ کے درمیان نہ کوئی عاجز ہے نہ مقصد (نہیں تو ہم

۱۱۔ جیلولیہ کسی ستارے کا دوسرے ستارے کے درمیان آجانا کہ دوسرا ستارہ یا اس کا کوئی حصہ دکھائی نہ دے۔ چاند اپنی رفتار میں اکثر ستاروں کو چھپا دیتا ہے۔ اسی طرح کبھی زہرہ یا عطارد اس طرح آفتاب کے درمیان میں آجائے کہ آفتاب کے جرم پر ایک سیاہ خال نظر آئے۔) ۱۲۔

۱۳۔ واضح رہے کہ مصنف کے نزدیک نارچو تھا عنصر نہیں ہے۔ بلکہ اس کے نزدیک ہولے گرم ہی نار ہے۔ اور اس کی بحث آگے آئیگی۔) ۱۴۔

انوار عالیہ پوشیدہ ہوتے۔ یعنی کو اکب اور ان کی شعاعیں (ج) نہیں ہے اس درمیان میں مگر فضاء (اور وہ ہوا ہے) نہ کوئی اور شے۔ اور یہ جو اہر وغیرہ (یعنی کہ) دکھائی دیتے ہیں۔ وہ انجرات سے ہیں (جو بلند ہو گئے ہیں زمین سے) یہ سبب فلکی شعاعوں کے اور وہ کسی حد تک مقصد ہیں۔ اور پانی کی طبیعت میں انقباض ہے۔ مگر جب کوئی اور شے اس کے ساتھ مل جاتی ہے تو وہ اس کو مکدر کر دیتی ہے۔ اور مرکبات موافق غلبہ کے ان میں سے ایک کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ مرکبات قالبہ اگر مقصد ہوں جیسے بلور تو اس کا انقباض آگ کے غلبہ کی جہت سے ہے اور مقصد پانی سے۔ (یہ ظاہر ہے لیکن یہ سمجھنا چاہیے کہ بلور میں پانی غالب ہے۔ جب کمیت اور زمین میں حسب کیفیت یعنی پانی کے جزو کی مقدار زیادہ ہے۔ اور قوت کم ہے کہ کشش کرے اس کی اپنے مکان کی طرف (یعنی زمین کے اوپر) جزا راضی غالب ہے۔ لہذا اس کا مکان ارض ہے) ایک جماعت یعنی مشائین نے کہا ہے کہ اصول قوا بس (عنصریات) چار ہیں بار و یابس زمین۔ بار و رطب پانی۔ حار و رطب ہوا۔ حار و یابس آگ۔ مشائین کا استدلال اس باب میں یہ ہے کہ ہر جسم عنصری میں ضرور ہے کہ ایک کیفیت فعلی ہو۔ اور ایک انفعالی۔ اور ان کے جوڑ سے چار ہی عنصر پیدا ہو سکتے ہیں۔ نہ کم نہ زیادہ۔ جو

فعلی کیفیتیں حرارت و برودت انفعالی رطوبت و یبوست۔ حرارت کا جب بس چلتا ہے تو وہ شے کو وسط سے محیط کی طرف حرکت دیتی ہے۔ اور حرارت کی شان سے تحلیل و تفریق ہے۔ برودت کا جب بس چلتا ہے تو وہ شے کو محیط سے وسط کی طرف لاتی ہے۔ اس کی شان سے ہے۔ تسکین اور تعقید۔ کیونکہ دو مال سے خالی نہیں یا تو میل وسط کی جانب سے ہو گا یا وسط کی جانب اول حرارت دوسرے برودت سے۔ دیکھو حمام میں گرم ابخرے اوپر کو چڑھتے ہیں۔ اور ٹھنڈے ہو کے گر پڑتے ہیں۔ جو

انفعالی رطوبت اس کا خامہ ہے قبول شکل و تر شکل بہ سہولت اور یہ یبوست قبول اور ترک شکل بدشواری کرتی ہے۔ ان میں دو سے زیادہ کا جوڑ نہیں ہو سکتا۔ اور ضرور ہے کہ ایک فعلی ہو اور ایک انفعالی۔ نہ دو فعلی جع ہو سکتے ہیں نہ دو انفعالی۔

اس لئے کہ جمع اضداد محال ہے۔ پس چار ہی صورتیں دو کی ترکیب سے پیدا ہو سکتی ہیں (اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا علم تو خدا کو ہے۔ لیکن حصر منطقی اعلیٰ درجہ کا ہے۔ م) ضابطہ رطوبت کا ان کے نزدیک قبول تشکل اور ترک اس کا بسہولت اور ضابطہ یبوست کا قبول و ترک بصعوبت ہے۔ اور سچائی کو اس سے انکار ہے (یعنی نار کے ایک جدا گانہ غصہ ہونے سے) کیونکہ نار یا تو اس کے وہ معنی لیں جو عام کے نزدیک ہیں۔ (عام کے نزدیک نور مفہوم میں نار کے داخل ہے۔ اس لئے شعلہ اور چنگاری کو آگ کہتے ہیں اور سموم کو آگ نہیں کہتے اگرچہ وہ بھی جلا دیتی ہے۔) یا اصطلاحی معنی لیں عامہ سے جدا (یعنی محراق اس کے مفہوم میں داخل ہو بہر دو اعتبار) اگر حجت اُن کی اس کے اثبات میں فلک کے نزدیک ہونا ہو وہی جس کو ہم بلندی کا قصد کرنا کہتے ہیں تو وہ ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ نار ہوا میں منقلب ہو جاتی ہے فوراً اور اس کی برزخ باقی نہیں رہتی۔ جب وہ شدت سے لطیف ہو جاتی ہے۔ اور نور کے ظہور کے لئے مستعد ہو جاتی ہے پس اس سے قوت حرارت کی بھی منقطع ہو جاتی ہے۔ (یعنی قوت نور کی منقطع ہو گئی تھی تو کسی اصطلاح سے وہ نار نہیں باقی رہتی ہے۔ اگرچہ وہ اس کے بعد گرم ہوتی ہے) اور حرارت کی خاصیت ہے لطیف کرنا۔ (پس اس کا اوپر کو صعود کرنا اس کی لطافت کی وجہ سے ہے نہ اس لئے کہ وہ نار ہے) اور اگر (بلندی کا قصد کرتے ہوئے) وہ نار باقی رہتی ہے یا اسی حرارت پر جو اس میں تھی تو جو چیز اس کے سامنے پڑے خط مستقیم میں اس کو جلا دے اور ایسا نہیں ہے۔ پس نار باقی نہیں رہتی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر استدلال کریں کہ فلک کی حرکت سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے اس کے قریب جو شے ہو اس کو گرم کرتی ہے تو کبھی وہ ہوائے گرم ہی ہے۔ پس لازم نہیں ہے کہ وہ نار ہو اور اگر استدلال کریں و خان کے جلنے سے جب وہ فلک کے پاس پہنچ جاتا ہے اور اس سے دم و ارتارے جو شہابوں سے حاصل ہوتے ہیں یہ بھی خطا ہے۔ کیونکہ جلا نا نار کی خاصیت (صفت نہیں ہے)۔ بلکہ گرم ہونا بھی جلا تا ہے۔ اور گرم ہوا بھی جلانے میں شدید ہے اور استدلال اُس چیز سے جو دیکھا جاتا ہے شمع کے شعلہ میں سوراخ کی طرح اس کی صدفیریت میں (کہ وہ آگ ہے لہذا انظار اس میں نفوذ کرتی ہے اور جو چیز اس سے

طی ہے اس کو جلاتی ہے۔ یہ بھی کوئی شے نہیں ہے۔ اس سے لازم نہیں آتا کہ سوراخ اندر جو ہے وہ نار ہے۔ بلکہ وہ ضرور ہوا ہے۔ کیونکہ ناریت جس قدر قوی تر ہوتی ہے وہ ہوا میں تحلیل پزیر زیادہ تر ہوتی ہے۔ یہ سبب لطیف ہو جانے کے اگرچہ کم زور ہو تحلیل کرنے سے (مادہ کے ہوا میں یہ سبب لطیف کر دینے کے پس قوی ہو جاتا دھواں (اس لئے گیلی لکڑی میں یہ سبب ضعف حرارت کے دھواں زیادہ ہوتا ہے اور خشک لکڑی میں کم ہوتا ہے یہ سبب قوت حرارت کے) جو فقیرانہ سے قریب تر ہے وہ لطیف ہو کے ہوا ہو گیا آگ کی قوت سے (اور باقی رہی حرارت) اس کے ہوائے لطیف ہونے کی وجہ سے اس میں نگاہ نفوذ کرتی ہے۔ اور نار ہو جانے کی وجہ سے جلاتا ہے (نار نہ ہونے کی وجہ سے پس استدلال باطل ہو گیا۔) پ

فرقہ مشائیہ نے خود اعتراف کیا ہے کہ یا بس قبول و ترک شکل بہ سہولت نہیں کرتا اور تحلیل کے قریب جو ہے وہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے شکل کے قبول و ترک میں سہولت ہے اسی طرح وہ جو فلک کے قریب ہے پس وہ ہوا سے جدا نہیں ہے اختلاف صرف شدت و کم میں ہے تو وہ ہوا ہی ہے اگر کہیں کہ نار یا بس ہے۔ کیونکہ وہ اشیاء میں تجفیف (تری کو دور کرنے) کی خاصیت رکھتی ہے یہ بھی خوب نہیں ہے۔ کیونکہ تجفیف رطوبہ کے دور ہونے سے اور رطوبت کا ازالہ یہ سبب تلطیف اور تصعید کے ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ وہ یا بس ہو جاتا ہے۔ ک

نار رطوبت کو فنا نہیں کر دیتی۔ بلکہ اس کے قاعدہ پر (یعنی قاعدہ پر اس قابل کے اس کا مواد تحلیل ہو گیا) اس کو زیادہ تر رطوبت کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہ بخار یا ہوا بن جاتا ہے۔ پس اس کا مبعداں شدید تر ہو جاتا ہے۔ ک

اسول غصرات
تساہر

اسول غصرات کے تین ہی ہیں۔ عاجز و مقصد و لطیف معلوم ہو کہ لطیف کی شرط کمال حرارت نہیں ہے۔ کیونکہ لطیف ہونے کے بعد کبھی حرارت کم ہو جاتی ہے۔ لہذا پانی سے جو کہ شدید تر ہے حرارت میں ہوا سے محسوس ہوتا ہے (جب ایسا ہے پس جائز ہے کہ مختلف ہو ہوا حرارت و برودت میں۔ لہذا جو ہوا قریب تر ہے زمین سے اس میں اختلاف حرارت اور برودت کا ہے یہ سبب کثرت انفکاک شعاوں کے اور قلت حرکت کے۔ اسی طرح جو قریب ہے فلک سے یہ سبب سرعت حرکت وسط اور بطور حرکت طرف کے اور جو قریب تر ہے قطبین کے

اور جو دور تر ہے فلک سے اور زمین سے مثل کرہ زمہریہ کے وہ سرد تر ہے بسبب بلجانے
بہارات سرد کے اور اس لیے کہ وہ دور ہے گرم کنندہ سے کہ وہ حرکت فلک ہے اور شعاعوں
کے انعکاس سے۔ بکو

صورتیں سوئے ہیات ظاہری کے اور کچھ نہیں ہیں۔ جیسے ہم بیان کر چکے
ہیں اور اگر نامزد کریں اس ہو ا کو جس کی حرارت شدید ہے نار سے تو یہ مسلم ہے اس لیے
کہ خواہشوں میں کوئی نزاع نہیں ہے۔ اور نہ اصطلاح میں کوئی مضائقہ ہے۔ پس
لطیف کی دو قسمیں ایک ہی کیفیت کی شدت اور ضعف کے اعتبار سے ہوں۔ اور
کسی کہنے والے (شیخ الرئیس سے مراد ہے) کا یہ کہنا کہ اگر نار حار رطب ہوتی تو وہ ہوا
ہوتی۔ پس نہ دھونڈھتی کوئی جگہ بلند تر ہو کے مکان سے اور وہیں ٹھہر جاتی۔ یہ کلام
بہن درست نہیں ہے اس لیے کہ خصم کہہ سکتا ہے کہ ہوا کی حرارت جس قدر برہتی جاتی
ہے اسی قدر بلند ہوتی جاتی ہے نہ یہ کہ اُس وقت میں اس کی حقیقت اور ہو جاتی ہے
اور پھر وہ کون ہے جس نے نار کا بلند ہونا مقدر فلک تک دیکھا ہے مالا نہ شعلے
جو اصل سے اونچے ہو کے جدا ہو جاتے ہیں۔ ان میں روشنی نہیں ہوتی وہ فوٹا ہوا میں
مستحیل ہو جاتے ہیں اور جو فلک کے قریب ہے خصم کہتا ہے کہ وہ حرکت فلک سے گرم
ہے۔ (یعنی وہ ہوائے گرم ہے نہ: و سر اعشر یعنی نار) بکو

پھر عجیب تر ہے کہ مشائیوں نے دعویٰ کیا ہے کہ ممتزجات (مرکبات)
میں نار ہے اور جب تم کو معلوم ہوا کہ نار کو انھوں نے تو ہم کیا ہے کہ وہ قریب فلک
کے ہے اسکو کوئی قاسر نیچے نہیں اتارتا۔ اس لیے کہ فلک اس کو دور نہیں کرتا (خط
مستقیم میں تاکہ ہمارے پاس اُترے اگر تسلیم بھی کریں کہ فلک اس کو دفع کرتا ہے تو یہ
وقع مستدیر ہو گا) اور اگر کوئی فرض کرنے والا فرض کرے کہ نار یہ بسبب (رات کی) سردی
کے نیچے اُتر آتی ہے تو وہ نار نہیں ہے (یعنی وہ نار جو لطیف اور حل شدہ ہے جیسی ہمارے
پاس موجود ہے اور مطلوب ممتزجات میں یہ ہے کہ وہ ناریت سے خارج ہو جاوے
کے غلبہ سے اور زبردستی نیچے اتاری جائے) اور یہ جو ہمارے پاس ہے وہ لطیف
اور حل شدہ ہے۔ پس وہ میچے اتاری ہوئی نہیں ہے۔ پس نہیں واقع ہے ممتزجات
میں الا حرارت تامہ یا ناقصہ (یعنی آفتاب یا ستاروں سے خصوصاً آفتاب سے) بکو

پانی کا میعان حرارت کے سبب سے ہے اور جب اس کی سردی اس کے بس میں ہوتی یا اس میں ہوا کی سردی جگہ پاتی ہے وہ ہوا جو اس سے مستفید ہے توجم جاتا ہے۔ لیکن پانی میعان سے قریب تر ہے بہ نسبت زمین کے۔ پس حرارت پانی میں غریب (غیر طبعی) ہے۔ اور حرارت یا نور سے پہنچتی ہے (مثلاً شمع آفتاب سے) یا حرکت سے جس کا سبب نور ہو مثلاً جنبش شدید سے گرم ہو جائے۔ اور پوری سردی (جیسے برف میں) صرف برزخ عنصری کے سبب سے نہیں ہوتی بلکہ اس سے بھی اور عدم حرارت سے بھی۔ کیونکہ اگر برودت پانی کی مابینیت کے سبب سے ہوتی تو پانی جاتی اور کوئی زائل کرنے والا اس کو زائل نہ کر سکتا (کیونکہ جو شے بالذات ہوتی ہے وہ زائل نہیں ہوتی) پس برودت مغلل ہے اس سے (جسم عنصری پانی اور زمین) سے اور عدم ذلیل (زائل کرنے والے کے نہونے) سے از قسم حرارت اور اسباب حرارت (مثلاً گرم کرنے والی حرکت یا جسم حار کے قریب ہونا یا اندکاس شمع) کو

رہی یہ بات کہ برزخ وجودی ہے مثلاً برف اور بخ سرد کر دیتے ہیں اس چیز کو جو ان کے قریب ہو۔ (اور ارم علمی وجودی میں تاثیر نہیں کر سکتا) کو پانی کے لئے ہر حالت میں خواہ نجد ہو خواہ گرم اقتصاد لازم ہے۔ مگر یہ کہ اس کے ساتھ کچھ اور خلط ہو جائے۔ کو

ہوا کا انقلاب پانی میں ہو جاتا ہے۔ جیسے تم دیکھتے ہو کہ اگر برف پر کوئی طاس اوندھا دیا جائے تو قطرات اس پر چڑھ جاتے ہیں۔ اور یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ یہ قطرات ٹپک آئے ہیں۔ طاس کے اندر سے۔ پس متعین ہو گیا کہ یہ قطرات ہوا کے ہیں جو پانی بن گئی ہے بہ سبب شدت سردی کے۔ اور کوئی کہنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ انبزا یا تیر جو ہوا میں موجود تھے جذب ہو گئے ہیں اگر ایسا ہوتا تو اس کا جذب ہونا بڑے حوضوں کی طرف اولیٰ ہوتا اور ایسا نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر طاس برف پر پڑے حوضوں یا آب انبار کے پاس اوندھا یا جائے تو ویسی ہی تری طاس پر ہوگی جیسے بغیر ان کے اسی طرح تری کا چڑھ جانا ہر جگہ مساوی ہوتا ہے۔ ابخرے زیادہ وہاں فرض کیے جائیں یا کم۔ کو

پانی کا ہوا ہونا شاہد ہوتا ہے بخروں کی تحلیل سے۔ (یعنی وہ ابخرے جو تر اجسام) سے بلند تر ہوتے ہیں مثلاً پانی یا گیلی مٹی سے آفتاب کی تاثیر سے) بہشت یہاں تک کہ ان بخروں کا اقتضا بالکلیہ زائل ہو جاتا ہے جہاں کہیں وہ لطیف ہو جاتے ہیں۔ (اور نور کو اصلاً مانع نہیں ہوتے۔ پس ہوا ہو جاتے ہیں۔) کچھ

انقلاب پانی کا مٹی میں پتھر جانے سے بعض پانیوں کے فی الحال (یعنی جس حالت میں وہ منبع سے نکلتے ہیں۔) کچھ

انقلاب ہوا کا نار میں جس میں نور بھی ہو چقاق اور بڑی دھونکیوں سے دیکھا جاتا ہے یہ اسباب ہوا کو نازات النور روشن بنا دیتے ہیں۔ اور سموم بھی اسی قسم سے ہے۔ بعض کے نزدیک۔ کچھ

جبکہ درست ہے انقلاب ایک عنصر کا دوسرے عنصر میں دو عنصروں سے تو دوسرے کا انقلاب بھی پہلے میں درست ہے۔ ورنہ غیر متناہی دوروں میں کچھ باقی نہ رہے۔ (یعنی اگر عنصر دوسرے میں منقلب ہو۔ اور دوسرا پہلے میں نہ ہو تو بالآخر منقلب مدت مدید میں دوسرا عنصر بن جائے گا۔) کچھ

جبکہ صحیح ہے انقلاب تو نسبت حامل کی (مشائین کے نزدیک ہیولی اور اشراقین کے نزدیک جسم مطلق کی) اُن دونوں عنصروں سے امکاناً مساوی ہے۔ اور نازات النور (روشن) شریف ہے اپنی نوریت کے لحاظ سے۔ اسی پر اہل فارس نے اتفاق کیا ہے کہ وہ اردی بہشت کا طلسم ہے۔ اردی بہشت نور تاہر صاحب طلسم ہے۔ کچھ

یہ اشیاء ایک دوسرے میں منقلب ہو جاتی ہیں۔ لہذا انکا ہیولی مشترک ہے۔ اور ہیولی برزخ یعنی جسم ہے۔ اس کو بذات خود ہیولی اور برزخ (بلا اعتبار غیر) کہتے ہیں۔ اور بہ نسبت ہیاتوں (اعراض جو جسم سے قائم ہیں) حامل اور حل کہتے ہیں اور جسم اور اعراض دونوں کے مجموع کو نوع کہتے ہیں کہ مرکب ہے ہیولی سے۔ یہ بیان ہمارے اصطلاح کے موافق ہے۔ کچھ

افلاک کے ہیولے غیر مشترک ہیں یعنی ہیاتیں اُن کے برزخوں کی ثابت غیر مفارق ہیں۔ اور اس کا مجموع نہیں بدلتا۔ کچھ

حرکت منتہی
ہوگئی ہے
انوار میں۔

فصل :- انتہا سب حرکتوں کی انوار جو ہرچہ یا عرضیہ ہیں۔ تم جانتے ہو کہ تمام حرکتوں کا سبب اول یا نور مجرد بدر ہے جیسے برانخ علویہ میں اور انسان وغیرہ (دوسرے حیوانات) میں یا شعاع ہے جو کہ موجب ہو حرارت کی اور اس سے تحریک پیدا ہو جیسے ہمارے نزدیک اجزات کے مشاہدہ سے ظاہر ہے (جو کہ جسم مرطوب سے اچھو کو اٹھتے ہیں) اور وہ خان (جو کہ جسم یا بس سے شعاع کی گرمی کے سبب سے اوپر جاتے ہیں)۔

اور تم کو معلوم ہو کہ حرکت پتھر کی نیچے کی طرف یا بحر اس کی طبیعت کے نہیں ہوتی۔ (اگر اس کی حرکت طبعی ہوتی تو ہمیشہ متحرک رہتا اور ایسا نہیں ہے)۔ اگر اپنے جیز طبعی میں ہوتا تو حرکت نہ کرتا۔ بلکہ حرکت پتھر کی قسور و تاسر پر موقوف ہے (جو کہ اس کو جیز طبعی سے نکال کے ایک غیر جیز میں لیجا تا ہے۔ یعنی جیز ہوا میں) اور قاسر کی انتہا یا نور مجرد بدر سے مثل تمام پتھروں کے جس کو انسان اوپر کی طرف پھینکتا ہے۔) یا کوئی اور اجز جس کی علت حرارت ہے اور نزول بارش بھی مثل برف اور اولا پڑنے کے (کسی امر کی وجہ سے ہے جس کی علت حرارت ہے جو اس تحریک کی موجب ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی علت اجزات ہیں۔ اور ان کی علت حرارت ہے۔ جو حاصل ہوتی ہے ستاروں کی شعاع کے انعکاس سے جس سے بخارات اور وہ خان پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ اوپر چڑھنا پانی اور خاک کے اجزا کا بھی قسور سے ہے) کیونکہ خشک اشیاء سے جو لطیف ہو جاتا ہے ہمارے پاس اور اوپر کو چڑھتا ہے وہ وہ خان ہے اور جو تر جسم سے لطیف ہو کے اوپر کو چڑھتا ہے وہ بخار ہے۔ اور سبب اس اجزات ہے۔ (یہ حرارت ستاروں کی شعاعوں سے ہے اور وہ انوار عرضیہ سے ہیں) پس رجوع کرتی ہے حرارت طرف نور کے (یعنی حاصل حرکات نور ہی ہے جیسے حرکات ارادیہ نور سے ہیں) یا طرف حرکت کے جو معل ہے نور مجرد سے (مثل حرکت کرنے پتھر کے نیچے کی طرف منتہی ہوتی ہے حرکت قسور میں جس کی علت نور مجرد یا نور عارضی (مثل نزول باران کے جو کہ منتہی ہے حرکت قسور میں جس کی علت نور عارضی ہے) بطور غالب آئی سردی بخار پر (کرۃ زہریر میں پہنچنے سے) تکلیف ہو گئے وہ بخارات اور جی نیچے کی طرف اور ان کا نیچے کی طرف پہنچنا منی ہے تحریک حرارت پر بنا برقیاس جو مشاہدہ کیا جاتا

ناموں میں اوپر چڑھنا قطروں کا (یعنی بخارات کا مصنف نے ان کو مجازاً قطرات کہا جیسے افشروہ انگور کو شراب کہا جائے۔) اور تکاثف اس کا سردی سے ہوتا ہے (اور قطرات نازل ہوتے ہیں۔)

جو تیس جو تکاثف ہوتا ہے بخارات سے اور وہ ابر بن جاتا ہے اور اس میں دھان کا احتباس ہوتا ہے اور وہ چھٹکارے کا ارادہ کرتا ہے تو اس میں تغلقل (گزگڑا ہٹ) پیدا ہوتی ہے۔ اور شدت سے روکا جاتا ہے۔ اور زور کی رگڑ پڑتی ہے اس کی رعد کہتے ہیں۔ (اور وہ بڑی بھاری آواز ہے جو زور پھٹنے سے بہ سبب مرکز کے پیدا ہوتی ہے۔ اور اس کے پہلے بڑی روشنی ہوتی ہے جس کو برق کہتے ہیں اور وہ ناربت ہے جو رگڑ سے پیدا ہوتی ہے اور ضرور دیکھی جاتی ہے چمک تیل آواز کے اس لیے کہ آواز کے لیے ضروری ہے کہ حرکت ہوا کی اور اس کا سوراخ خوش تک پہنچنا اور یہ حرکت دفنی نہیں ہے۔ پس محتاج وقت کی ہے اور رویت ایسی نہیں ہے اس لیے دھوبی کے پائے پر کپڑے کا مارنا دکھائی دیتا ہے اور اس کی آواز دیر تک کان میں آتی ہے۔) مٹی ہے (رعد یعنی دھان کی گڑ گڑا ہٹ بلکہ حرکت) حرارت پر (جو تک اس کی بنا بخار پر ہے۔ اور اس کی بنا حرارت پر جس کی علت نور عارضی کی شعلات ہیں جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے) جدا ہوتا ہے دھان (ابر سے زمین کی طرف نزل کرنے کے لیے بہ سبب ایک مانع کے جو اوپر جانے سے روکتا ہے اس کے ساتھ ہی اس میں تغلقل ارضی ہے پس مشتعل ہو جاتا ہے بہ سبب کثافت اپنے جسم کے اور اس دہنیت کی وجہ سے جو اس کے مادہ میں ہے) اور اس سے معاقہ پیدا ہوتے ہیں۔

(ان میں سے کچھ لطیف ہے اور وہ ہوائے سجائی دھانی ہے سادہ نفوذ کرتی ہے متغافل اجسام میں اور ان کو بھاتی نہیں ہے۔ بلکہ سیاہ کر دیتی ہے اور اس کے اندر

۱۔ یعنی نامزد کرنا کسی شے کو اس چیز سے جو شے اول آئیدہ ہو جانے والی ہے اس کو علم بیان کی اصطلاح میں محاذ مسل کہتے ہیں۔ اور اس کی پندرہ قسمیں ہیں منجملہ علت کو معلول سے نامزد کرنا یا بالکسر نظر۔ کہ شرط سے لازم کو ملزوم سے۔ آئیدہ کو موجود سے یا بالکسر ۱۲۔

جو سخت جسم ہو اس کو جلا دیتی ہے۔ سونا پگھل جاتا ہے اور تھیلی نہیں جلتی اور کچھ غلیظ
اور وہ ریح سماجی دُغانی ہے جس میں نور ہے جو چیز اس کے سامنے پڑتی ہے اس کو
جلا دیتی ہے اجرام وغیرہ سے جتنے کہ حیوانات کو دریا کے اندر اور کبھی پہاڑ کو شش کر کے
ٹھکڑے کر دیتی ہے۔ اور حدیس (انسانی) اس پر حکم کرتا ہے کہ اگر انسان مام روحانی قوتوں کا
جس کے موجب اتصالات فلکی میں صواعق کے ساتھ نہوتا تو یہ امور صاعقہ سے بذات خود
نہوتے اور یہی حال ان ہواؤں اور آندھیوں کا ہے جو بڑے بڑے درختوں کو جڑ سے
اکھاڑ کے اور جہازوں کو اٹھا کے پھینک دیتی ہیں۔ اور اس کے سوا اور امور زمین سے
سوائے صاعقہ جیسے حریق وہ آگ جو آسمان سے علی الاتصال اُترتی دکھائی دیتی ہے
زمین کے پاس جیسے شہاب وہ ستارے جو شب کو ٹوٹتے نظر آنے میں اور دُم دار تارے
اور علامتیں سرخی اور سیاہی کی ہوا میں ان سب کا مادہ دُغانی و بنیت کے ساتھ ہے۔
اگر جو حار سے متصل ہو گیا تو اشتعال پیدا ہوا اور اگر زمین سے متصل ہوا تو اشتعال
زمین تک منتہی ہوا۔ یہی حریق ہے۔ اور اگر مادہ کی لطافت سے جلد تر لطیف ہو گیا تو
اس کا انقلاب آگ میں ہو گیا۔ اور شذات ہوا گمان ہوا کہ بجھ گیا وہ شہاب ہے اور
اگر لطیف نہوا جلد بسبب اپنے مادہ کی کثافت کے بلکہ ایک زمانہ تک باقی رہا اور
گردش کرنے والی آگ یا ہوا کے ساتھ گردش کرنے لگا۔ آسمان کے موافق اور اس کے
ساتھ ساتھ تو وہ دُم دار تارے ہوئے اور ان کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اور کبھی
مہینوں باقی رہتا ہے بسبب کثافت اپنے مادہ کے اور اگر آگ کی چنگاریوں کی طرح ہوا
تو علامت اس کے سرف ہونے کی ہوا میں مدتوں ظاہر ہوئی اور اگر کوئل بن گیا مادہ کی
غلاظت سے تو سیاہ علامتیں ظاہر ہوئیں اور بقیہ مادہ سے شہاب کے سموم بن گئی
گو کہ سموم کبھی اس زمین پر ہوائے گذرنے سے بھی بنتی ہے جس پر زمین تیاریت غائب ہو
دخان پر اگر سردی چڑی (بلند ہونے سے طبقہ سرد میں) تو باری ہو گیا اور
نیچے اتر آیا پلٹ گیا (اگر گرمی اس کی سردی سے نہ کم ہوئی اور ٹپکے ہوئے سے اوپر کو
چڑھ گیا اس ہوا میں جو فلک کی حرکت سے متحرک ہے تو اس کو قوت صعود کی
نہیں ہوتی۔ گردش کرنے والے آسمان کے قریب کے قواہس کی وجہ سے اور ٹھہرا رہا۔
پلٹا یا اور پھینکا ہوا دُخان ہوا پر منتشر ہو کے مختلف جہتوں میں تو اس سے

ہوائیں پیدا ہوئیں۔ اور سبب اول ان اشیاء میں بھی حرارت ہے۔ اور حرارت اس عالم میں ہمارے ہمیں پیدا ہو کر رہتا ہے۔ مگر وہ شمس ستاروں کی شعاعوں سے۔ اور جو آگ ہمارے پتھار سے حاصل ہوئی ہے اور یہ سہل ہے۔ (یہ نسبت انوار شمعائے کبر کے) تو پھر پتھار سے بھی انوار متصرف یعنی نفوس انسانہ سے صادر ہوتی ہے۔ (لہذا سبب ان اشیاء کی حرکت کا نور ہے۔ کیونکہ سبب اول اس کا حرارت ہے اور وہ یا نور یا بعضی سے پیدا ہوئی ہے یا نور مجرد سے۔) کی

حرکت پانی کی (یعنی دریاؤں اور ندیوں نہروں چشموں کی) طرف اپنے ضعیف مکان کے یعنی سمندر یا جو مقامات نشیب میں ہیں اور ان کا چشموں سے نکلنا وہ بند بجزروں کی وجہ سے (زمین کے اندر جو سردی سے پانی بن جاتے ہیں) اسی طرح از لزلہ (اور وہ بند بجزروں کی وجہ سے جب وہ نکلنا چاہتے ہیں اور انہیں ملتی زمین کو ہلا دیتے ہیں) اور سبب البحر کا گذر چکا ہے (یعنی کوکبی شعاعوں سے) پس تمام حرکت کا سبب نور ہے (خواہ مجرد ہو خواہ عارض) اور حرکتیں برائے علویہ کی اگرچہ (مذکورہ) ہیں اثرات کے لئے لیکن اشراق انوار قاہرہ سے ہے (یہ حرکات سے تا کہ لازم آئے نور کا معلول ہو یا حرکت سے۔ اور پیدا کرنے والا حرکت کا نور دیر سے پس علت حرکات افلاک کی نور مجرد ہے مع نور سانح کے اور حرکت قریب تر ہے حیات نوریہ کی طبیعت سے کیونکہ حرکت مستعدی ہے علت وجودی کی جو کہ نور ہے بخلاف سکون کے کہ وہ عدمی ہے۔ (وہ محتاج علت کا نہیں ہے نوری اور غیر نوری کا کیا ذکر) اور سکون و حرکت میں تقابل عدم اور ملک کا ہے۔ پس سکون کے لئے کافی علت ہے ملک کا نہونا۔ لہذا سکون عدمی ہے تو وہ مناسب ہے ظلمات مردہ سے۔ لہذا اگر نور قائم بذات یا نور عارضی قائم بذات غیر عالم میں نہ تو حرکت اصلاً نہ واقع ہوتی۔ لہذا ہو گئے انوار مدت حرکات اور حرارت کے اور حرکت اور حرارت ہر ایک ان میں سے مظهر ہے نور کا۔ یعنی اس کے حصول کے لئے آادہ کرتا ہے۔ نہ یہ کہ یہ دونوں حرکت و حرارت ذات ہیں نور کی بلکہ آادہ کرتی ہیں قابل کو کہ اس میں نور حاصل ہو نور قاہرہ سے جو بذات خود فیض پہنچاتا ہے قابل کو جو مستعد ہوں ایسی استعداد سے جو اس کے لائق ہے۔ (جب پوری ہوئی استعداد قابل کی حرکات فلکیہ اور اس حرارت سے

جو مستفاد ہے کو کی شمعوں سے تو مفارق (یعنی عقل مجرد) نے اس پر فائض کیا وہ جو اس کے سزاوار ہے۔ جو ہر ہوں خواہ عرض ہوں) کو

نور موجود ہے حرکت و حرارت کا اور حاصل کرتا ہے ان کو اپنی اصل ماہیت سے۔ اور نور فیاض ہے بذات خود اور فعال ہے اپنی ماہیت سے نہ کسی جاعل کے جعل سے۔ اور شعاعیں کو اکب کی یعنی ان کی علت متعدہ نہ علت موجودہ کہ وہ مفارق ہے۔ کیونکہ کو اکب جب کسی شے کے مقابل ہوتے ہیں تو اس کو آمادہ کرتے ہیں کہ اس میں عقل مفارق سے نور فائض ہو اس کو شعاع کو اکب کہتے ہیں۔ اور نور تام فی نفسہ علت متعدہ ہے نور ناقص کی مثل شعاع کے۔ جبکہ واجب ہواشاعت کی ذات سے اس کے لئے تین زاویوں کا ہونا باوجودیکہ مثلث ایک ہیئت ہے تو کچھ بعید نہیں ہے کہ نور عارضی موجب ہو نور عارضی کا (یعنی نور کو اکب سے شعاعیں پیدا ہوں) شرائط کے پورے ہونے پر مثلاً مقابلہ و عدم حجاب اور مقابل کا کثیف ہونا جبکہ جائز ہے کہ عرض ظلمانی علت ہو عرض ظلمانی کی تو یہ بھی جائز ہے۔ کہ عرض نورانی علت ہو عرض نورانی کی حرارت اور حرکت ایک دوسرے کے متدعی ہوتے ہیں جس میں صلاحیت قبول کی ہے (یعنی اجسام عنصریہ میں نہ افلاک میں کیونکہ ان میں حرکت حرارت کی مستغنی نہیں ہے کیونکہ فلک میں صلاحیت حرارت کے قبول کی نہیں ہے) تو نور کے آثار کا اختلاف قوابل کے اختلاف سے ہوتا ہے۔ اور ان کی استعدادوں سے (یعنی اجسام عنصریہ میں) اور درمیان حرکت اور نور کے مواہبت ہے برازخ علویہ میں۔ (یہاں نور سے مراد نور مدبر ہے نہ انوار کو اکب تاکہ نقص نہ ہو فلک اعظم سے بخلاف برازخ سفلیہ یعنی عنصریات کے۔ کیونکہ حرکت یہاں کہیں خالی ہوتی ہے نور سے جیسے پتھر نیچے اترنے والا نور سے خالی ہے۔ اور جس پتھر پر روشنی پڑ رہی ہے وہ حرکت سے خالی ہے) اور صحبت نور اور حرکت کی تمام تر ہے ان میں ہر ایک کی صحبت حرارت سے حرکت کیونکہ حرکت منفک ہو سکتی ہے حرارت سے مثل حرکات افلاک

۱۵۔ اصل مقصود یہ ہے کہ ہر شے کے ذاتیات اس کی ذات سے واجب ہوتے ہیں اس کی کوئی علت خارجی نہیں ہوتی۔ جیسے مثلث اگر ہے تو واجب ہے کہ تینوں زاویہ جمع کیونکہ یہ اس کے ذاتی ہیں۔ ۱۲۔

اور نور حرارت سے جیسے انوار کو اکب و یا قوت و لعل وغیرہ) جب تم نے اشیا کو تلاش کیا اور نہ پایا کسی چیز کو جو اثر کرتی ہو دو نزدیک سوائے نور کے پس کوئی اثر وجود میں نہیں ہے۔ مگر نور محض (واجبی جو کہ سرچشمہ نور اور منبع وجود ہے) اور یکا محبت اور تہر روحانی ہوں نواہ جسمانی نور ہی سے ہیں۔ اور حرکت اور حرارت بھی دونوں اسی کے معلول ہیں۔ پس حرارت کو دخل ہے نزاع اور شہوت و غضب میں اور یہ سب ہمارے نزدیک حرکت سے پورے ہوتے ہیں۔ اور شوق بھی حرکتوں کے موجب ہوتے ہیں (یعنی روحانی و جسمانی) نار کا شرف یہ ہے کہ اس کی حرکت اعلیٰ اور حرارت اتم ہے (باقی عناصر سے) اور نار قریب تر ہے حیات سے۔ اور اس سے مدد ملی جاتی ہے تاریکیوں میں۔ اور اس کا قہر سب سے تمام تر ہے۔ اور سب سے زیادہ مشابہ ہے بادئی عالمیہ نور یہ مجرد سے۔ اور وہ برادر نور استہیدائشی ہے (کیونکہ شریک ہے نوریت میں اور وہ بھی پیدا ہوئی ہے عقل سے اور متعلق ہے جسم سے اور اس کے سوا جو اس پر ان پر قائم ہے۔ اسی لئے اگلے لوگوں نے کہا تھا کہ نار ایک مہبطس ہے شبیہ نفس کے۔ نوریت اور روشنی بچھتے ہیں۔ خدا کے تعالے کے بے شمار عالم ہیں اور ہم عالم میں ایک خلیفہ ہے عقل اول عالم عقل میں کو اکب اور ان کے نفوس عالم انداک میں اور ان کے نظیر عالم مثال میں۔ اور نفوس بشریہ اور شعاعین کو اکب کی عالم عناصر میں اور اسی طرح نار خصوصاً شب کی تاریکی میں۔ خلیفہ کے معنی یہ ہیں کہ مدبر ہوا اصلاح و حفظ رعیت میں اور اس عالم کی تدبیر نفوس سے ہے کیونکہ اسی سے تمام ہوتے ہیں استنباط علوم اور صناعات کے اور معرفت سیاستوں کی اور کمالات تک رسائی ہوتی ہے۔ وغیرہ۔ خلافت کبریٰ عالم انسانیت کی نفوس کاملہ بشریہ کے سپر ہے اور قول اللہ تعالیٰ کا اس کی تائید کرتا ہے۔ **يَا دَاوُدَ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِيْ اَرْضِنَا**۔ اے داؤد ہم نے تجھ کو خلیفہ بنایا زمین میں **وَقَوْلِنَا لِيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً**۔ میں بنانے والا ہوں زمین میں ایک خلیفہ۔ پس جس طرح خلافت کبریٰ نفس انسانی کے لئے ہے اسی طرح خلافت صغریٰ نار کے لئے ہے کیونکہ وہ قائم مقام انوار علویہ اور اشعہ کو کبیہ کی ہے تاریک راتوں میں اور مصالح خدا اشیا و فاسدہ اس کی سپردگی میں ہیں۔ اس کو برہ ہے خلافت سے

مگر خلافت صغریٰ کیونکہ نور انسان کا جو کہ مجروح ہے متصرف ہے نار کے نور عارضی میں گویا کہ وہ ایک آلہ ہے انسان کا جس کے ذریعہ سے انسان کی خلافت پوری ہوتی ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے اور ان دونوں یعنی نار اور نفس سے (دونوں خلافتیں ہیں صغریٰ اور کبریٰ)۔ اسی وجہ سے اگلے زمانہ میں اہل فارس نے اس کی طرف توجہ کی۔ (اور اس کو قبلہ قرار دیا اور پہلے پہل یہ طریقہ ہوشنگ نے نکالا پھر حبشیہ اور فریدوں اور کینسرو وغیرہم بادشاہوں نے اور بڑے سہکل آتش اور کو ایک سبب کے لئے بنائے اور زردشت نے تا بہد مزید کی۔ اور فارس کے لوگ اس کی اس لئے تعظیم کرتے تھے کہ وہ اشرف الاجسام عنقریب ہے اور سب سے روشن ہے اور اس کی حرکت اعلیٰ کی طرف ہے دوسرے اس لئے کہ اس نے خلیل کو نہیں بلایا تیسرے ان کا گمان ہے کہ اگر اس کی تعظیم کیا نیکی تو وہ قیامت میں نہ بلایگی) اور نور سب کے سب واجب العظیم ہیں نور الانوار سے شروع کر کے (خواہ انوار عقلی روحانی ہوں خواہ عرضی جسمانی) بجز

فصل :- کیفیت میں استعمال کا بیان استعمال فی الکلیف سے واسطہ تغیر کیفیات میں نہ صور جو ہر یہ ہیں یہی کون و فساد ہے معلوم ہو (۱) کہ بعض اگلے لوگ اس کے قائل تھے کہ کیفیات اولیہ جو کہ محسوس ہیں وہی صورتیں عناصر کی ہیں جب ان کو یہ گمان ہوا کہ کیف میں استعمال نہیں ہو سکتا مع بقا حقیقتہ فوریہ کے تو انھوں نے استعمال کیف میں ہونے کا انکار کر دیا وہ یہ کہتے تھے کہ حرکت سے گرمی نہیں پیدا ہوتی بلکہ حرارت جو پوشیدہ تھی گرم ہونے والے میں وہ ظاہر ہو جاتی ہے اسی سے ان حکماء کو اصحاب کموں و بروز کہتے تھے اور نہیں گرم کرتی نزدیکی گرم جسم کی مثل آگ کے کسی جسم کو بلکہ ملا دیتی ہے اس میں اجزاء نار یہ شیخ مصنف نے اس کے ابطال کا ارادہ کیا ہے حرارت جس کو حرکت نے پیدا کیا ہے کامن (پوشیدہ) نہ بقی جیہ ماکہ ان لوگوں کا گمان تھا کہ حرکتوں نے ان کو بارز (آتشکارا) کر دیا ہے جو پانی زور سے مٹھا جائے اس سے سمجھو کیونکہ اس کا ظاہر و باطن گرم ہو جاتا ہے اور یہ دونوں پہلے سرد تھے اگر حرارت اندر سے نکلتی تو باطن سرد ہو جاتا (پس کموں بروز باطل ہے اور حرکت گرم کر دیتی ہے اور سمجھو رگڑے ہوئے سنت ہموں سے اور آب جاری سے کیونکہ وہ کمتر سرد ہوتا ہے تھیرے ہوئے پانی سے بعض لوگوں کا

اصحاب کموں
و بروز

نہاں۔ چہ کہ پانی آگ سے گرم نہیں ہوتا بلکہ اجزاء نار یہ اور اس کے ساتھ حرارت پانی میں مل جاتی ہے (اور یہ اجزاء پر آگندہ حرارت کے موجب ہیں نہ آگ کی نزدیکی) اور یہ باطل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا اجزاء نار یہ کے پر آگندہ ہونے سے تو جو پانی مٹی کے برتنوں میں ہے وہ جلد گرم ہوتا بہ نسبت لوہے اور تانبے کے برتنوں کے یعنی ان اجسام کے قوام کی نسبت سے اور پر آگندگی کے روکنے کی نسبت سے (کیونکہ مٹی کے برتنوں میں مسامات کثرت ہیں ان میں اجزاء نار یہ جلد تر در آتے بہ نسبت لوہے اور تانبے کے جس میں مسامات کی قلت ہے اور ایسا نہیں ہے کیونکہ لوہے میں جلد تر گرم ہوتا ہے پھر اجزاء نار یہ کیونکہ داخل ہو سکتے ہیں بھرے ہوئے ظرف میں جس میں کوئی جگہ باقی نہیں ہے اور نہ کوئی شے اُس سے خارج ہو گئی ہے۔ (کیونکہ مفروض یہ ہے کہ سر بند ہے کہ بدل اُس کا داخل ہو جائے پھر یہ کہ پانی نے کیوں نہ بچھا دیا اپنے منہ یعنی آگ کے اجزاء منتشرہ کو اپنی سردی اور تری سے)۔

اور یہ تو اُنہیں (ارض ماء ہوا) جب ایک دوسرے سے آمیزش کرتے ہیں ستاروں کی شاعوں سے اور اُن کے فعل و انفعال سے اور فعل و انفعال ان میں تمام ہو جاتا ہے تو ان سے موالید حاصل ہوتے ہیں یعنی معدن نبات اور حیوان اور مزاج ایک کیفیت متوسطہ ہے جو حاصل ہوتی ہے متضاد کیفیبتوں سے جسموں کے جو مجتمع ہوں گے ایک دوسرے پر فعل کرتی ہیں۔ اس کے تمام اجزاء متشابہ ہوتے ہیں یعنی اس مرکب کا نہ کوئی جز دوسرے سے گرم ہوتا ہے نہ سرد تمام اجزاء ایک مساں ہو جاتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک طبعی مثلاً بدن انسان کا کہ حاصل ہوتا ہے ترکیب اجزاء اولیہ سے اور وہ ترکیب اعضا متشابہ الاجزاء سے اور وہ ترکیب اخلاط سے اور یہ ترکیب عناصر سے دوسرا صناعی جیسے سکنجین وغیرہ۔

باب معلوم ہوا (منطق کے آخر میں) کہ وہ صورت جس کو فرض کیا ہے (مشائیوں نے یعنی صورت جسمیہ و نوعیہ) وہ تحقیق نہیں ہوئی (اجسام میں) ہے تو مزاج میں نہیں ہے مگر توسط کیفیات (بواسطہ تفاعل کے) اور حاصل فرق مزاج اور نفسوں میں

یہ ہے کہ فساد تبدیل ہو جاتا ہے۔ بالکل (اے انقلاب ایک غنہ کا دوسرے عنصر میں) اور مزاج توسط جمع ہونے والی چیزوں کا ہے (یعنی کیفیات نہ صورتیں) جو اور حاصل ہوتے ہیں ان مرکبات سے (موالید ثلثہ) حیوان اور نبات اور معدن اور معدنوں میں وہ تمام چیزیں جس کا برزخ نوری ہے (بعض نسخوں میں بجائے برزخ کے) برزخ نوری ہے یعنی زمینت نوری) اور ثابت رہتے ہیں اس برزخ یا زمینت کے ساتھ جو کہ مشابہ ہیں علوی برزخوں سے (یعنی ستاروں سے جیسے سونا اور یاقوت وغیرہ مشابہ ہیں) کو اکب سے ثبات اور نور میں جیسے زمر و زبرجد بلخش محبوب ہیں نفوس ناطقہ کو اور مفرج ہیں نفس کے لئے اور ان میں عزت ہے (یعنی جس کے پاس ہوں اُن کو عزیز رکھتا ہے) یہ سب اوصاف کمال ثبات اور اُس امر کی جہت سے ہیں جو محبت کے مناسب ہے بسبب نوری جہلک کے (کیونکہ نور بالطبع محبوب ہے اور اسی لئے اُس کی طرف مائل ہوتے ہیں حیوانات اور اُس سے مانوس ہیں اور تاریکی کی وحشت اُس سے دور ہوتی ہے۔ جب کہ غالب ان اشیاء (موالید) پر جو ہر ارضی ہے کیونکہ ان اشیاء کو اس کی حاجت ہے حفظ اشکال اور قوی کے لئے اور یہ ممکن نہیں جب تک جزو ارضی کا غلبہ نہ ہو (جذب اور ثبات کا بغیر اس کے تصور نہیں ہو سکتا) سفندارند اہل فارس کے نزدیک زمین کا رب النوع ہے جس کو ان اشیاء (موالید) پر بڑی عنایت ہے (کیونکہ اُس کا جوہر ان پر غالب ہے) اور از بسکہ صنم اس رب النوع کا یعنی زمین منفعل ہے سب (اجسام) سے اس لئے کہ اس کا رتبہ سب سے اتر کے ہے اس کا حصہ کماؤت ہے یعنی سفندارند ہر صاحب صنم سے عورتوں کے لئے (بعض نسخوں میں حصہ اناث ہے اور وہ ظاہر تہ اور اولے ہے) جیسے سفندارند کا صنم یعنی زمین منفعل ہے کل اصنام سے مثل عورتوں کے اسی طرح سفندارند بھی منفعل ہے جمیع انوار قاہرہ سے جو کہ ارباب اصنام ہیں جس طرح مادہ تر سے۔

طبیعت ہر شے کی اگر لے جائے سوائے کیفیات کے (یعنی کیفیات سے مجرود پس وہ نور ہے کہ یہ شے اُس کا صنم ہے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔) (طبیعت زمین کی سوائے برودت اور یوسست کے سفندارند ہے اسی طرح طبیعت ہر نوع کی مجرود کیفیات سے اس نوع کا رب ہے پس ارباب انواع طبیعیات انواع کی ہیں اور ان کی

مدبر میں اسی پہلے صاحب انواران الصغانی طبائع کو مانا کہ سے نامزد کیا ہے جو عالم کے مدبر ہیں اور پچھلی نحوی نے ارسطو کی تعریف پر جو اس نے طبیعت کی تعریف کی ہے رد کیا ہے ارسطو نے کہا ہے کہ طبیعت حرکت و سکون کا مبداء اول ہے وہ کہتا ہے کہ یہ تعریف دلالت نہیں کرتی طبیعت پر بلکہ دلالت کرتی ہے طبیعت کے فعل پر اس نے صحیح کہا ہے کہ طبیعت قوت روحانی ہے جو کہ ساری ہے اجسام عنصریہ میں۔ اجسام میں تصویر اور تخلیق کا کام کرتی ہے اور وہ پہلے سے مدبر ہے اور مبداء اسکے حرکات اور سکون کا ہے۔ بذات خود اور جیب نہایت تک پہنچ جاتی ہے تو رک جاتی ہے پھر مزاج اتم جو انسان کے لئے (انسان کے مزاج سے زیادہ کوئی قریب الاعتدال نہیں ہوتا جس پر کتب طبیہ شاہد ہیں یہی وجہ ہے کہ انسان ابلق نہیں پایا جاتا جیسے اور حیوانات پاسے جاتے ہیں کیونکہ ابلق ہونا اعتدال سے دور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے)۔ یہ مستثنیٰ ہوتا ہے واسب (صور یعنی مفارق) سے ایک کمال کا (وہ نفس ناطق ہے) اور انوار قاہرہ کے بارے میں تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ان کا تغیر محال ہے کیونکہ تغیر نہیں ہو سکتا جب تک فاعل میں تغیر نہ ہو اور فاعل نور الانوار ہے جس پر تغیر محال ہے پس انوار قاہرہ میں کچھ بحال ہے اور حاصل ہوتے ہیں بعض انوار قاہرہ سے اشیا (مثل صور اور نفوس کے جو مزاج اور استعداد پر موقوف ہیں) بسبب استعداد جدید کے حرکات دائرہ کے تحدید سے اور بآئینہ کہ فاعل نام ہو اور فعل موقوف ہو قابل کی استعداد پر پس قابل بغور استدلال ہیاتیں اور صورتیں قبول کرتا ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے نسب عقلیہ سے جو انوار قاہرہ میں ہیں اور نسب وضعیہ سے (جو انوار عرضیہ میں ہیں)

۵۔ بحث یہ ہے کہ انوار قاہرہ کا تغیر محال ہے پس صور و نفوس جن کی علت انوار قاہرہ ہیں اور معلول میں تغیرات کا ہونا ظاہر ہے تو یہ تغیرات کہاں سے آئے اس کا جواب مصنف نے دیا ہے کہ انوار قاہرہ علت ہے مگر حرکات جو ہمیشہ ایک دور کے بعد از سر نو شروع ہوتے ہیں وہ بطور شرط اور معدت کے ہیں صور و نفوس کی پیدائش کے لئے اس بیان کو خوب سمجھ لو ۱۲۔

۵۔ لفظانہ صحت کے معنیہ بالیہ چیز جبر سے پناہ لی جائے۔ قالب قریب اس معنی کے ہے چونکہ اصطلاحات اشراق سے ہے لہذا ہم نے یہی صحت کا ترجمہ نہیں کیا۔ ۱۲۔

اور جو ثوابت میں ہیں جیسا کہ سزاوار ہے (یعنی سزاوار ہے قابل کی استعداد کے لئے مع مدد سیارات کے اس امر میں) حاصل ہوتے ہیں بعض انوار قاہرہ اور وہ صاحب طلسم نوع ناطق ہے یعنی جبرئیل اور وہ اب قریب (باپ قریب رتبہ کی حیثیت سے) بڑے رئیسوں سے ملکوت قاہرہ کے ہے۔ رواں بخش روح القدس و اسباب العلم و ہوشی عطا کرنے والا حیات اور فضیلت کا مزاج اتم انسانی پر نور مجرد اور وہ نور متفرق ہے صیاصی انبیہ میں اور وہ نور مدبر اسبہ ہے ناسوت کا اور وہی اپنی ذات کی طرف انانیت سے اشارہ کرتا ہے۔ (یعنی یہی نور اپنے کو ضمیر و احد حکلم "دیں" سے تعبیر کرتا ہے)۔ جو یہ نور قبل بدن کے موجود نہیں ہوتا کیونکہ ہر انسان کی ایک ذات ہے جو اپنی ذات کو جانتی ہے اور اپنے احوال کو جو غیر سے پوشیدہ ہیں پس انوار مدبرہ انبیہ ایک شمار میں نہیں ہیں نہیں تو جو کچھ ایک شخص زید جانتا ہے وہی سب جانتے ہوتے اور ایسا نہیں ہے۔ (بس نفوس بشریہ شمار میں کثیر ہیں اگرچہ نوع ایک ہی ہے) اگر قبل بدن کے یہ انوار موجود ہوتے۔ (تو یا واحد ہوتے یا کثیر اور یہ دو توں ہمیں باطل ہیں) و مدت متصور نہیں ہے (کیونکہ اگر قبل تعلق بدن کے واحد ہوتے تو بعد تعلق بدن کے بھی واحد ہوتے) تقسیم بدن کے تعلق کے بعد ممکن نہیں ہے جبکہ پہلے واحد ہو۔ کیونکہ یہ نور ذی مقدار نہیں ہے نہ جسمانی ہے تاکہ انقسام ہو سکے (انقسام بعد وحدت کے نہیں تصور کیا جاسکتا مگر جسم اور جسمانیات میں) اور نہ کثرت ممکن ہے کیونکہ ان انوار مجردہ کے لئے قبل صیاصی کے (ایک ممیز کی ضرورت ہے کیونکہ جب نوع واحد ہے اور کوئی ممیز نہ ہو تو دوئی کیونکہ حاصل ہوگی اور دوئی حاصل ہوئی ہے پس ضرور ہے کہ ممیز ہو) شدت اور ضعف کی وجہ سے امتیاز نہیں ہو سکتا کیونکہ شدت اور ضعف کے ہر رتبہ کا کوئی حصر نہیں ہے (یعنی ہر رتبہ شدت کے لئے بے شمار نفوس ہیں کیونکہ نفوس غیر متناہی ہیں اور شدت نوریت کی متناہی ہے کیونکہ اوپر انوار قاہرہ ہیں اور ان کی شدت نور کی بہت بڑھی ہوئی ہے نفوس کی شدت سے اور اگر ایسا ہو تو تمیز اصلاً ممکن نہ ہوگی ہر رتبہ کے نفوس میں اور نہ کسی عارض اجنبی غیر ذاتی کی وجہ سے تمیز ممکن ہے کیونکہ عرض مفارق کو فاعل عقلی ایک فرد سے مخصوص نہیں کر سکتا کیونکہ ہر فرد کی نسبت اس سے برابر ہے پس ضرور ہوا کہ مادہ اس کی تخصیص کرے حرکات خاص سے جو اس کے

جبرئیل
ربانوع
ناطق-

صفات
جبرئیل

قبول کے لئے مستعد ہو اور مادہ قبل بدن کے موجود نہیں ہے تو کوئی مخصوص بھی نہیں ہے) کیونکہ نفس حرکات کے عالم میں نہیں ہے۔

جب نہ اُس کی وحدت ممکن ہوئی قبل صیاصی کے نہ قدرت لہذا ممکن نہیں ہونا اس کا (قبل تعلق بدن کے) ہوا المطلوب۔ طریق دو سرا اگر نفوس ناطقہ قبل صیاصی کے موجود ہوتے تو کوئی حجاب اور کوئی شغل ان کو عالم نور سے مانع نہ ہوتا (کیونکہ حجاب تعلق بدن کے تابع ہے) اور نہ کوئی اتفاق اور نہ کوئی تغیر مانع ہوتا (کیونکہ اتفاق اور تغیر حرکات کے توابع سے ہے اور وہ اس حرکت نہیں ہے) پس نفوس ناطقہ قبل تعلق بدن کامل ہوتے لہذا انکا تصرف قالب میں بیکار ہوتا (اور عنایت ازلی اس کے خلاف ہے کہ کوئی شے بیکار ہو)۔

پھر کوئی اولویت کسی نفس کو کسی قالب خاص سے نہ ہوتی اور اتفاقات جن کے لئے حرکت واجب ہے عالم صیاصی میں ہے کہ ایک قالب کسی نفس کے لئے مستعد ہو یا سب حرکات کے اور عالم نور محض میں اتفاق خصوصیت کا نہیں ہے۔ کیونکہ جو کہا جاتا ہے کہ تصرفات پر ایسا مال ساختہ ہوتا ہے جس سے وہ اپنے رتبہ سے ساقط ہو جائیں اور یہی مہبوط (تنزل) اُن کا موجب اُن کے تعلق کا ہوتا ہے بدن سے یہ کام حاصل ہے اس لئے کہ عالم حرکات کے ماوراء تجدید اور تعلقات نہیں ہیں۔

دوسرے میں یہ ثابت ہے کہ اگر انوار مدبرہ قبل بدن کے ہوتے تو ہم کہتے ہیں کہ ان میں بعض ایسے ہیں جنہوں نے جو اصلاً تصرف کرتے (کسی قالب سے انکا تعلق نہ ہوتا) پس مدبرہ نہ ہوتے اور وہ انکا معطل ہوتا۔ اگر ان میں ایسے نہ ہوتے جو تصرف کرتے تو ضروری تھا کہ ایک وقت میں تمام انوار مدبرہ بدنوں سے متعلق ہو جاتے اور ایسا وقت ازل میں ہو جاتا پس عالم نور میں کوئی نور مدبر باقی نہ رہتا اور یہ محال ہے (کیونکہ نفوس کی جس طرح ہدایت نہیں ہے اسی طرح نہایت بھی نہیں ہے)۔

۱۔ ہر ایسے زمانہ پر انتہا نہیں ہے اگر نفوس سب کے سب بدنوں سے متعلق ہو جاتے تو اُس وقت کے بعد بھی زمانہ باقی رہتا ہے ابداً آباؤ تک۔

دوسرا طریق :- تم کو معلوم ہوا کہ حوادث کی کوئی نہایت نہیں ہے اور عالم ناسوت میں نسخ محال ہے (یعنی تناسخ محال ہے جس کو آواگون کہتے ہیں یعنی ایک ہی نفس کا متعدد قالبوں سے یکے بعد دیگرے متعلق ہونا جب معلوم ہوا کہ حوادث کی انتہا نہیں ہے تو یہ بھی معلوم ہوا کہ نفوس کے قالبوں سے متعلق ہونے کی بھی کوئی نہایت نہیں ہے جب تم کو معلوم ہوا احوال ہونا تناسخ کا تو یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر تعلق کے لئے ایک جدید نفس کی ضرورت ہے نہ کہ وہ جو دوسرے قالب میں رہ چکی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفوس کی تعداد غیر متناہی خواہ حادث ہوں خواہ قید بضرغیر حادث ہونے کے لازم آتا ہے کہ قدما (قدیم اشیاء) کا غیر متناہی ہونا مفارقات میں (اور یہ مستدعی ہے کہ جہات بھی غیر متناہی ہوں باوجودیکہ واحد سے صادر نہیں ہوتا مگر واحد ایک جہت سے) اور یہ محال ہے کہ شایع فرماتے ہیں کہ یہ جہتیں اقتناعی ہیں برہانی نہیں ہیں اور مبنی ہیں

ابطال تناسخ پر۔

پہلی دلیل کہ اگر مقدمے صیح ہیں تو وہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نفس قبل بدن کے موجود نہ تھی اور اسی کو دعویٰ میں اس طرح کہا ہے کہ یہ نور قبل بدن کے موجود نہ تھا اور اس سے نفس کا حدوث نہیں لازم آتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ہر بدن کے پیشتر کسی اور بدن میں ہو۔ ہاں اگر بدن سے یہ مراد لی جائے کہ وہ بدن جس سے بالفعل تعلق ہے تو درست ہے۔ اور یہی بدن صلاحیت تدبیر و تصرف کی رکھتا ہے نہ کوئی اور بدن دوسری اور تیسری جہت میں دعویٰ یہ ہے کہ نفوس اگر قبل بدن کے ہوں تو ان سے محال لازم آتا ہے۔ اور انتفاء محال سے لازم آتا ہے کہ نفوس قبل بدن کے نہوں اور اس سے حدوث نہیں لازم آتا جب تک تناسخ کا ابطال نہ ہو جس کو تم سمجھ چکے ہو۔ اور چونکہ جہت میں تصریح ہے کہ نفس کو بدن کی احتیاج ہے اور نفس کی بنا بدن پر ہے۔ اور پہلی سے خصوصیت اس امر کی ہے کہ اگر انوار مدبرہ انسانہ شمار میں ایک ہی ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو ایک کو معلوم ہو وہی بعینہ سب کو معلوم ہوا سئلے کہ جزئیات جو آلات کے ذریعہ سے دریافت ہوں ان کا حال تو ظاہر ہے یعنی آلات کی وجہ سے ان میں اختلاف ہوگا اور کلیات جو انتزاعی ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ وہ آلات مخصوصہ سے مشروط ہیں پس

نہ جزئیات کا ادراک بغیر ان آلات کے ممکن ہے نہ کلیات کا لیکن جو کلیات انتزاعی نہیں ہیں ان کے علم میں اشتراک لازم ہے کیونکہ انکا ادراک آلات پر موقوف نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ سب کو ان کا علم یکساں ہے کیونکہ ان کا ادراک کسی آلہ پر موقوف نہیں ہے۔ بک

افلاطون کا مذہب یہ تھا کہ نفوس قدیم ہیں اور یہ حق ہے یہ کسی طرح باطل نہیں ہو سکتا کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ الادواح جنود مجنونة فذما تعارف منها ابطال و ما تناکوتا مختلف۔ روحوں کے لشکر کے لشکر تترتب تھے جن میں دہاں جان پہچان ہوئی یہاں بھی الفت ہوئی جن میں دہاں تعارف ہوا یہاں بھی اختلاف پڑا اور حدیث میں ہے۔ خلق الله الادواح قبل الاجساد انی عام خلقنے والے پیدا کیا۔ روحوں کو جسموں سے دو ہزار برس پہلے اور دو ہزار برس سے مدت دراز مقصود ہے اس تعداد کی تخصیص مطلوب نہیں ہے اور افلاطون نے اس پر یہ حجت قائم کی ہے کہ اگر روحوں کے وجود کی علت قبل بدن کے جو اس کی صلیت رکھتا ہو موجود ہو تو روح کا موجود ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ معلول اپنی علت سے مختلف نہیں کرتا اور اگر موجود ہو قبل بدن کے یہ تمام و کمال تو بدن بھی جزو علت ٹھہرا اُس کے وجود کا یا اُس کی شرط ٹھہرا لیکن نفس بدن پر موقوف نہیں ہے ورنہ بدن کے باطل ہونے سے اُس کا بطلان بھی واجب ہوتا اور ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ ثابت ہے کہ نفس بعد خرابی بدن کے باقی رہتی ہے اور سب سے مختصر دلیل کہ نفس کا بطلان بدن کے فاسد ہونے پر موقوف نہیں ہے یہ ہے کہ نفس کا انطباع بدن میں نہیں ہے بلکہ بدن اس کا ایک آلہ ہے جب موت کی وجہ سے یہ آلہ خراب ہو جاتا ہے تو نفس کا تعلق اُس سے باقی نہیں رہتا اور بدن کی خرابی اُس کو کوئی ضرر نہیں کرتی بلکہ نفس مع عقل جو اُس کے وجود کی علت ہے ہمیشہ باقی رہتی ہے عدم کا تو ذکر ہی کیا اُس میں تغیر بھی نہیں ہوتا بدن کی حالت ایک قبیلہ کی سی ہے جب وہ جلنے کی صلاحیت پیدا کرتا ہے اور کسی بڑی آگ کے قریب ہوتا ہے تو جلنے لگتا ہے یا تو نفس اُس کی طرف کھینچ جاتی ہے یا بدن مثل مقناطیس اور لوہے کے ہے اور یہ شرط نہیں ہے کہ مقناطیس اور حدید ساتھ ساتھ ہوں بلکہ ہو سکتا ہے کہ ایک پہلے ہو اور دوسرا بعد ہو۔ بک

فصل :- (حواس خمسہ ظاہری) انسان اور دوسرے کمال حیوانات کے لیے حواس خمسہ خلق کیے گئے ہیں۔ لمس اور ذوق اور شہم اور شمع اور بصرہ اور محسوسات بصر تمام حاسوں سے اشرف ہیں۔ کیونکہ وہ انوار ہیں کو اکب وغیرہ سے لیکن لمس اہم ہے حیوان کے لیے۔ اہم اشرف سے جدا ہوتا ہے اور سموعات لطیف تر ہیں دوسری وجہ سے (موسیقی آوازیں لذت اور طرب بخشی ہیں اور شوق و ناتی ہیں نفوس کو اپنے وطن اصلی کا اور اپنی علتوں کا جو کہ عقلی ہیں اور رد و کرکتی ہیں امور حسیہ ذہنیہ سے طرف امور عالیہ کے اور کمالات حسیہ سے کمالات عقلیہ کی طرف عروج بخشی ہیں اس لیے حکما کو موسیقی پر خاص عنایت تھی اور مصنف نے حواس باطنی کو بیان نہیں کیا ترتیب کے ساتھ بلکہ جہاں کچھ اشکال تھا اس کا ذکر کر دیا ہے مصنف نہیں تسلیم کرتا تھا ان کا پانچ ہونا شارح نے مختصر بیان حواس باطنیہ کا کیا ہے۔ پو

ایک ان میں سے حس مشترک ہے اور اس کا مقام مقدم دماغ ہے اس میں محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں جیسے کوئی حوض جس میں پانی کی آمد کے لیے پانچ نہریاں ہوں ان سے اسے باطنی کی وجہ سے مختلف محسوسات پر حکم کیا جاتا ہے کہ یہ سفید پیر شیریں ہے ہر ایک محسوس مختلف کا حاسہ ایک ہی ہے ضرور ہے کہ کوئی حکم کرنے والا موجب دو صورتیں حاضر ہوں۔ حس مشترک سے مشاہدہ ہوتا ہے نقطہ جوالہ سرعت کی وجہ سے دائرہ اور قطرہ اترتا ہوا خط مستقیم اس لیے کہ جو حاضر ہے ابصار میں وہ اس کے ساتھ مل جاتا ہے جو حس مشترک میں ہے کیونکہ آنکھ کے سامنے تو ایک ہی نقطہ ہے اور آنکھ اسی نقطہ کو دیکھتی ہے یہ دائرہ اور خط کہاں سے آیا۔ پو

دوسرا حاسہ باطن خیال ہے اس کا مقام پہلی تجویف کے آخر میں ہے وہ حس مشترک کی صورتوں کا خزانہ ہے حس مشترک سے غایب ہو کے خیال میں صورتیں محفوظ رہتی ہیں کیونکہ قیام اور حفظ دو جدا گانہ امر ہیں تیسرا اہم ہے اس کا مقام تجویف اوسط دماغ ہے یہ قوت معانی غیر محسوسہ پر حکم کرتی ہے۔ مثلاً چوہے کا بلی سے خوف جو موجب بہا گئے کا ہوتا ہے اور بلی میں چوہے کا شوق جو موجب طلب کا ہے انسان میں کہیں یہ عقل سے متنازع کرتا ہے مثلاً تنہا مکان میں مردے کے قریب

رات بسر کرنا حال کہ عقل مردے کی جاویدت پر حکم کرتی ہے گر انسان پھر بھی ڈرتا ہے۔ سچو چوتھا متخیلہ یہ قوت بھی تجوین اوسط ہیں ہے قریب دودھ کے اس کی شان سے تفریق و جمع ہے مثلاً مختلف انواع کے اجزا کو جمع کر دینا انسان کا سروٹ کی گردن چیتے کی کمریلے سر کا انسان چلتا پھرتا جب اس قوت کو وہم استعمال کرے تو اس کو متخیلہ کہتے ہیں اور جب عقل استعمال کرے تو مفکرہ کہتے ہیں پانچویں قوت ذکرہ جس کو حافظہ کہتے ہیں یہ قوت دماغ کے تجوین آخر میں ہے۔ ان قوتوں کا بعد کا نام ہونا اس طرح معلوم ہوا کہ بعض میں نکل آ جاتا ہے اور بعض باقی رہتی ہیں اور مقامات اس طرح تجویز ہوئے کہ جب اس مقام میں فتور آتا ہے تو اس قوت میں بھی فتور آتا ہے حیوان کی ایک اور قوت ہے جس کو محرکہ کہتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں طلب ملائم اور دفع ناملائم سے جس کو شہو یہ اور غصہ یہ کہتے ہیں ایک اور قوت محرکہ ہے جو حرکت کی مزاولت کرتی ہے جس کو عاملہ کہتے ہیں اعصاب میں یہ ہے کہ

(۱) لمس ایک قوت ہے جو تمام جلد بدن پر پھیلی ہوئی ہے اس جہت سے کہ اس پر روح کا جو ہر جو تمام قوتوں کا حامل ہے پھیلا ہوا ہے۔ اس وجہ سے جلد بدن سے جو چیز چھو جاتی ہے اس کا ادراک ہوتا ہے اور انفعال یعنی تاثیر شدت کی وجہ سے ہوتی ہے اس لئے کہ شے اپنے مثل سے منفصل نہیں ہوتی اور چونکہ لمس کیفیات اربعہ سے خالی نہیں ہے جو اس کے عناصر میں موجود ہیں جن سے وہ مرکب ہے وہ جب ہے کہ تو سہ امتزاج کی وجہ سے اطراف کی مدراک ہو اور جس قدر آلہ اعتدال کے قریب ہو گا اتنی قدر احساس لطیف تر اور قوی تر ہو گا۔ لمس سے پہلے کیفیات اربعہ حرارت، برکت، رطوبت و یوست کا احساس ہوتا ہے اور ان کے ساتھ ہی خفت و غش، سست، خشونت، صلابت، اور لیسٹ، اور ہشاشت، اور لرزومت

۱۵۔ دود بمعنی کرم۔ ۱۶۔

۱۷۔ لموسات: حرارت، گرمی، برودت، سردی، رطوبت، تری، یوست، خشکی، خفت، ہلکان، ثقیل، بیماری، ملاشت، پکنان، خشونت، کھر کھراپن، صلابت، سختی، لیسٹ، نرمی، ہشاشت، چپک، کھانا، لزومت، چپک، یہ بارہ صفتیں ہیں جو کہ لمس سے محسوس ہوتی ہیں۔

اس کے مدرکات سب ملا کے بارہ ہوئے۔ یہی بات کہ لمس ایک قوت ہے یا ایک سے زیادہ، یہ کچھ زیادہ اہم نہیں ہے۔

(۲) ذوق :- یہ اس عصبت میں ہے جو کہ زبان پر بچھایا ہوا ہے۔ یہ قوت ادراک کرتی ہے مزوں کا اُن جسم میں جو ماس ہو کے رطوبت لعابہ سے مخلوط ہو جاتے ہیں اور یہ رطوبت مستحیل ہو جاتی ہے اس طعم میں نہ یہ کہ مزہ و مزہ اس میں منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ اعراض کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ وہ اجزائے میں مزہ ہے رطوبت لعابہ سے ملنے زبان کے جرم میں از جاتے ہیں تو قوت ذائقہ اس کا احساس کرتی ہے رطوبت لعابہ محسوس کے جس میں سہولت پیدا کرتی ہے یا خود اس طعم سے متکیف ہو جاتی ہے جو محسوس کے طعم کی نوع سے ہے مخالفت کی مدد سے۔

(۳) شحم :- سو گھنے کی قوت مقدم داغ میں دو گھنٹیاں سی یا ہر کوٹھلی ہوئی ہیں ان میں ہے جو بوؤں کو ہوا کے توسط سے ادراک کرتی ہے جس ہوا میں بودا جسموں کے اجزائے لچھاتے ہیں بسبب نزدیکی کے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ ہوا کے انفعال کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ غلطی ہے۔ کیونکہ بود و دراز مسافت تک پہنچتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بودا جسم بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اس سے اتنے اجزے کہاں تکل سکتے ہیں ہوائی دوتا بھر جائیں کیونکہ ارسطاطالیس سے حکایت کرتے ہیں کہ گدہ دو سو فرسخ کے فاصلے سے ایک جنگ کے میدان میں پہنچ گئے جہاں مردے پڑے تھے یہ جنگ یونانیوں میں ہوئی تھی۔ اس میدان کے قریب کوئی گدہ موجود نہ تھا اتنی دوری سے مردوں کی ہوان کو یہاں تک لائی۔ کیونکہ یہ ماسہ اس جانور میں اور دوسرے جانوروں میں بھی انسان سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے اور انسان میں

۱۵۔ مزے :- لموحت = نیکینی، حلوت = شیرینی، حوضت = کھٹائی، امرات = گڑا پن، عفوشت = کیلا پن، تقاہت = پھیکا پن، امرافشت = (خریفہ) زباں گز، ان سب مزوں کا قوت ذوق سے ادراک ہوتا ہے۔ ۱۲۔

اس حاسہ کی مثال ایسی ہے جیسے اُس شخص کو جس کی بینائی کی قوت کمزور ہو اُس کو دور سے چیزوں کا ایک دھندلا سا نقشہ دیکھائی دیتا ہے۔

(۴) سمع: یہ قوت سوراخ گوش کے سطح باطن میں جو عصب پھیلا ہوا ہے اُس میں مرتب ہے اسی عصب کے ذریعہ سے آواز کا شور مہوتا ہے ایسی ہوا کے توسط سے جس پر زور پڑتا ہے۔ آواز جو حاسہ سمع سے مدرک ہوتی ہے وہ ہوا کے متوج سے پیدا ہوتی ہے یا قلع سے یا قرقع سے جن میں زور ہوا رہا ہو اور باؤ پڑے اس ہوا کا نمونہ پردہ گوش تک پہنچتا ہے اُس ہوا میں جو وہاں ٹھیکری ہوئی ہے اور ہوائے خارج کے متوج کی صورت اُس داخل ہوا میں پیدا ہوتی ہے اور اس کا دباؤ اُس جھلی پر پڑتا ہے جو سوراخ پر بطور طبل کے منڈھی ہوئی ہے اور اُس سے ایک باریک آواز پیدا ہوتی ہے اور قوتِ سامع کو اس کا اور اک مہوتا ہے اور ہوا کا متوج اس شکل کا ہوتا ہے جیسے پانی میں دائرے پیدا ہوتے ہیں جب اُس میں کوئی چیز ٹپکتی ہے۔ صدا وہ ان طوائف آواز کا ہے جب ہوا کی پہاڑیا جسم بلند سے ٹکرائی ہوئی ہو یا کسی طاس میں پانی بھرا ہو اور اس میں کنکریاں ڈالی جائیں تو اس میں دائرے بنیں گے اور وہ محیط سے مرکز کی طرف یا ٹکے آئیں گے کہتے ہیں کہ ہر آواز کو صدا لازم ہے اور کیتروں میں فاصلہ کم ہوتا ہے تو ان کا شعور اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل آواز در صدا سے بازگشت میں کوئی فصل نہیں ہوتا گویا دونوں ایک ہی وقت سنائی دیتی ہیں وہی وہ ہے کہ گوئیے کی آواز گھر میں زیادہ قوی ہوتی ہے نسبت صحرا کے قلع اور قرقع کا بیان اور ہوا کا شکل ہونا مقاطع مروف سے اور آواز کے سننے کا موقوف ہونا اُس ہوا پر جو ان شکلوں کی حامل ہو کے سوراخ گوش تک پہنچاتی ہے آخر منطق میں بیان ہو چکا ہے یہاں اس کے اسادہ کی حاجت نہیں ہے۔

صدا ہوائے بازگشت۔

۱۔ قلع کی چیز کا کسی چیز سے بزور جدا ہونا۔ ۱۲۔

۲۔ قرقع کسی چیز کا زور سے کسی چیز پر پڑنا۔ ۱۲۔

۳۔ صدا۔ بازگشت کی آواز۔ ۱۲۔

(۵) البصر یہ قوت مرتب ہے عصبہ معجزہ میں جو ہر انسی چیز کو جو تکلم کے مقابل ہوا دراک کرتی ہے جو ہم شفاؤ کے توسط سے نہ تو عین شعاع سے جو مبصرات سے جا کے لیجائے اور نہ انعکاس اور انطباع سے ان صورتوں کے جو یکساں دینی ہیں رطوبت بنیاد میں اور دونوں عصبوں کے ملنے کے تمام بین ورنہ بذر یا مستدلال کے کیونکہ یہ سب مذاہب باطل ہو چکے ہیں حکمایان گذر چکے ہیں بلکہ جب یہ علم صحیح ہو تو جسم مستنیر جب آنکھ کے مقابل آتا ہے اور دراک ہوتا ہے آنکھ میں ایک رطوبت صاف شفاف ہے مثل آئینہ کے چمکتی ہوئی ہے جب یہ آئینہ مقابل ہوتا ہے نفس کو علم اشراقی بصر کا حاصل ہوتا ہے یہ علم دیکھنے والے کے لئے حضوری ہے۔ جو عضلات اور رباہات میں کام کرتی ہے اقدار کے جذب و ارسال سے۔ جو

فصل :- اس بیان میں کہ ہر صفت کے لئے صفات نفس سے ایک نظیر بدن میں ہے۔ جو

(۱) ارسال
(۲) جذب
(۳) جذب و ارسال

جب تم کو معلوم ہوا کہ نور ذات خود فیاض ہے اور اس کے جوہر میں اپنے نسخ (اصل) کی محبت ہے۔ پس اگر آتا ہے نور اسپہبدی (نفس انسانی) سے نورالانوار تک تاریک قابلوں میں اسبب قہر کے قوت غفیب کا ہونا اور محبت کے توسط سے قوت شہوانی کا ہونا۔ (وقع ہزار اور طلب نافع کے لئے) جس طرح نور اسپہبدی کو برزخی ہو تو کما مشاہدہ کر کے صورت عام کا قرار دینا لازم ہے جو کہ صورت نوری ہے۔ اسی طرح اس کے جوہر کے لئے بھی سزاوار ہے۔ جو

مثلاً کسی نے مشاہدہ کیا زید و عمرو کا اور انسانیت ان سے اخذ کی جو دونوں پر حمل کیا تھی ہے اور ان کے سوا ادروں پر بھی۔ لازم ہے قالب میں قوت غازیہ کا ہونا (جو کہ غازیہ مناسب اس قوت عقلی کے ہے جو مختلفات سے شے واحد کو اخذ کرتی ہے) کہ تحلیل کے مختلف غذاؤں کو اور موافق اس جوہر کے بنادے جو غذا کھاتا ہے اگر غازیہ نہ ہوتی تو بدن انسان کا تحلیل ہو جاتا اور کوئی بدل نہ پاتا پس اس کا وجود ہمیشہ نہ رہتا دیکھتے جتنک حیات ہے)۔ جو

جس طرح نور تام کی اصل میں ہے کہ مبداء ہو دوسرے نور کا۔ پس نور اسپہبدی ہے قالب میں ایک قوت ہے جو ویسے ہی قالب کو پیدا کرتی ہے اس دوسرے قالب سے

بھی نور کا تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ قوت مولدہ ہے جس کی وجہ سے بقاء نوع ہے وہ نوع جسکے شخص کا بقا و دائماً متصور نہیں ہے پس ایک حصہ مادہ کا بدن سے علیحدہ کرتی ہے تاکہ مبدیہ ہو ایک اور شخص کا۔ اور جس طرح نور کی اصل سے ہے انوار سانحہ کا زیادہ ہونا اور طلب کمال کرنا نور می ہمایا توں سے اور قوت سے فعل میں لانا اسی طرح قالب میں ایک قوت ہے جو زیادہ کرتی ہے اقطار بدن کو نسبت مناسب سے اور یہ قوت نامیہ ہے جو پھر قوت غازیہ کی خدمت کرتی ہے جاوید تاکہ بدل مایہ تخلل کو اخذ کرے اور ماسکم تاکہ اُس کا حفظ کرے تاکہ تصرف کرے نہ والا اُس میں تصرف کرے یعنی غازیہ اور نامیہ و مولدہ اور ہاضمہ تاکہ درست کرے اور آمادہ کرے تصرف کے لئے اور دفعہ اس لئے منع کرے اُس اہل کو جو نہ قبول کرے مشابہت (بدنی) کو۔ اور یہ تین قوتیں رئیس غازیہ - نائبہ - مولدہ اور چار خادم جاوید - ماسکم - ہاضمہ - واقعہ نور اسپہبدی کے فرع ہیں۔ اور قالب صم ہے نور اسپہبدی کا سوائے قالب کے اُس کا کوئی صم نہیں ہے (اور جگہ میا صی النبیہ روح القدس کے اصنام میں احتمال ہے کہ بدن صم ہو نفس کا اور مجموع صم ہو رب النوع کا کیونکہ نوع مجموع ہے نہ صرف بدن - پس یہ قوتیں نور اسپہبدی سے حاصل ہوتی ہیں اُن اعتبارات سے جو اس میں ہیں - (یعنی قہر و محبت اور اعتبارات و جہات عقلیہ) اور اس کے شریک برزخ کے احوال (یعنی سمیت جو مستعد ہو قبول قوائے نفس کے لئے اور آثار نفس کے لئے کیونکہ قابل کو قبول فیض میں بڑا دخل ہوتا ہے جسکی استعداد زیادہ ہے اُس کا قبول زیادہ ہے اور بالعکس - جو

قوئے کے تغایر پر دلیل ہے وجود بعض قوئے کا قبل بعض کے (غازیہ اور نامیہ قبل قوت مولدہ کے ہوتی ہیں) اور بعض قوتیں بعض کے بعد باقی رہتی ہیں جیسے غازیہ بعد مولدہ کے باقی رہتی ہے اور دونوں بعد نامیہ کے باقی رہتی ہیں اور اختلاف آثار کا - متنع ہے کہ مختلف آثار ایک قوت بسیط سے پیدا ہوں اور خلل واقع ہونا بعض میں جبکہ دوسرے کو کمال ہو - اگر قوتیں متحد ہوتیں تو ایسے امور نہ ہوتے لہذا وہ ایک دوسرے سے جدا ہیں - انسان میں حیوان اور نبات کی پوری قوتیں موجود ہیں (اور کمالات عقلی اور اور احوال قدسی اُن قوی پر مزید ہیں پس انسان ایک مختصر نسخہ عالم اکبر کا ہے جو کچھ عالم اکبر میں ہے عالم اصغر میں بھی ہے جس نے اپنے نفس اور بدن کی ماہیت کو پہچان لیا اس نے

گویا عالم کو پہچان لیا۔ پھر
فصل: نفس ناطقہ اور روح حیوانی کی مناسبت کے بیان میں۔ اور یہ کہ
 حواس باطنی پانچ نہیں ہیں جیسے مشائیہ کا گمان ہے۔ اور آئینہ کی صورتوں اور تخیل
 کے بیان میں۔ پھر

نور اسپہبدی برزخ میں تصرف نہیں کرتا (اس لئے کہ وہ نور مجرد ہے اور اُس
 میں ظلمت نہیں ہے اور برزخ کثیف ہے اور اُس میں ظلمت ہے اور شے دوسری شے
 میں اُسی صورت میں تصرف کرتی ہے جبکہ دونوں میں مناسبت ہو) مگر تب وسط کس مناسبت
 کے اور یہ مناسبت نور اسپہبدی کو اُس جو ہر لطیف کے ساتھ ہے جس کو روح حیوانی کہتے
 ہیں۔ (اور روح حیوانی ایک بخار لطیف شفاف ہے جو اخلاط کی لطافت سے پیدا ہوتا
 ہے اور اخلاط کا خلاصہ ہے) منبع روح حیوانی کا قلب کی بائیں طرف کی تجویف ہے۔
 زیہ اس لئے کہ جب خون کبد سے تجویف ایمن (دہنی) میں جذب ہوتا ہے تو اس میں
 ایک حرارت عمل کرتی ہے اور اُس سے جدا ہو جاتا ہے ایک بخار اور سرایت کرتا ہے
 تجویف ایسر میں جب اُس میں تجویف ایسر کی حرارت اور خاصیت عمل کرتی ہے تو وہ
 روح حیوانی بن جاتا ہے جو مشابہ ہے اجرام ساوی سے لطافت اور شفافیت اور نوریت
 میں اور قریب اعتدال ہونے میں اور تضاد سے دور ہونے میں مصنف خود کہتے ہیں) کیونکہ
 اس روح میں اعتدال اور دوری ہے تضاد سے ایسی کہ مشابہ ہے علمی برزخ سے اور اُس
 میں ایسا اقتضاء ہے کہ اُس میں مثال کا ظہور ہوتا ہے۔ (کیونکہ روح حیوانی جب صعود کرتی
 ہے دماغ کی طرف اور اس کی سرد تجویفوں میں گھومتی پھرتی ہے تو اس کا مزاج معتدل ہو جاتا
 ہے اور شفاف ہو جاتی ہے اور اُس میں ایک صفائی اور چمک (آئینہ یا صیقل کیے ہوئے
 دہات کی سی چمک) آئینہ کی سی ہو جاتی ہے اس لئے صلاحیت عالم مثالی کے ظہور کی پیدا ہوتی
 ہے اور تصویر خیالی اُس میں ظہور کرتی ہے موافق اُس کی استعداد کے) کیونکہ مقتصد (مثلاً
 صاف پانی میں یہ صفت ہوتی ہے کہ اُس میں اشباح اور مثالیں ظاہر ہوتی ہیں جو کسی این
 میں نہیں ہیں) سوائے پانی کے (اور عنقریب میں بھی یہ صفت ہوتی ہے جیسے بلور اور

شیشہ وغیرہ جس کے مزاج میں پانی کی افراط ہوتی ہے) وہ اس مقصد کے توسط سے مثال کا مظہر (جیسے ظہور) ہو جاتا ہے اس مقصد اور روح میں ایسی عاجزیت (کثافت) ہے کہ وہ نور کو قبول کر لیتا ہے۔ (جو نفس اور عقل سے اس پر ناقض ہوتا ہے) اور اس کو محفوظ رکھتا ہے (یہ بھی اپنی کثافت کی وجہ سے اور حفاظت کرتا ہے۔ ان شکلوں اور صورتوں کی) (یعنی وہ مثالیں اور خیال جو اس میں ظاہر ہوتے ہیں یہ سب اپنے اقتصاد کے ان کا حفظ ہے۔ اور اس روح میں لطافت اور حرارت مناسب ہے نور کے لئے (یعنی نور عارض نہ مجز) اور اس میں حرکت بھی ہے (مثل حرارت کے جس سے معلوم ہوا کہ حرکت اور حرارت جیسی نور عارض میں ہے ویسی ہی روح میں بھی ہے) جب کہ اس کی نوع میں بہ سبب جلد تحلیل ہو جانے کی لطافت اور غلبہ حرارت کے اعتبار سے ثبات نہیں ہے پس ثابت ہوئی اس کی نوع مدت (یعنی خون کے جذب کرنے سے کبد سے تجویدت ایمن میں اور پھر السیر میں اور بخار ہو کے چڑھنا دماغ کی طرف لہذا اس روح میں تمام مناسبات نور پائے گئے دوسرے عنصریات اس کے خلاف ہیں۔ فضا (یعنی ہوائے حار لطیف) شعاع کو نہیں قبول کرتی کیونکہ وہ بہت شفاف ہے اس لئے کہ بہت لطیف ہو گئی ہے پس مناسب نور کے نہیں ہے اس وجہ سے کیونکہ نور ساخ شعاعوں کی قبول کرتا ہے جیسے نم کو معلوم ہو چکا ہے۔ لیکن فضا مناسب نور کے ہے حرارت اور سرعت قبول میں حرکت کی وجہ سے لہذا قصد کیا ہوانے عالم نور برزخی کا جس کی حرکت باودانی ہے یعنی عالم افلاک اور اس کے قریب ہو گئی، اور اس سے عشق کیا اور وہیں ٹھہر گئی۔ عاجز یعنی زمین نے قبول کیا نور شعاعی کو اور محفوظ رکھا پس وہ نور کے مناسب ہو گئی اس وجہ سے (اگرچہ اور امور میں خلاف ہے) مقصد یعنی پانی نے حفظ کیا شمع کو اور ہو گیا منظر مثال روشن اور روشن شدہ کا (اگرچہ پانی نے مناسبت کی نور کی ان دو وجہوں سے لیکن مخالفت ہوا نور کی مناسبت کا اپنی سردی اور کثافت سے)۔

اور اس روح میں بہت سے مناسبات ہیں نور کے ساتھ جب کہ یہ روح نوریت اور اشتعال میں مثل چراغ کے ہے جو کہ رکھا ہوا ہے قلب کی تجویدت السیر میں اور اس چراغ کی تپتی وہ بخارات میں جو تجویدت السیر میں ایمن سے پہنچتے ہیں اور اس کا تیل خون ہے جو اس میں جذب ہوتا ہے کبد سے اور جس و حرکت اس کا نور ہے اور حیات اس کی ضرورت ہے

اور شہوت اور غضب اس کا دھواں ہے اور کوئی چیز عناصر اور خضرات میں اس سے زیادہ مناسب نہیں ہے نور کے ساتھ وہ اپنی طبیعت سے انوار کی طرف میل رکھتی ہے جیسے نور اپنی طبیعت سے انوار کی طرف مائل ہے اور بہ سبب مناسبت کائن سے خوش ہوتا ہے اور ظلمات سے اس کو وحشت اور نفرت ہے کیونکہ وہ اس کی ضد ہے اسی لئے نور اسپہیدی سے اس کا پہلا تعلق ہوا اور جب تک حیات باقی ہے یہ تعلق بھی باقی رہتا ہے اور موت کے بعد یہ تعلق چھوٹ جاتا ہے کیونکہ حیات اس کی روشنی ہے جب تک چراغ میں تیل رہتا ہے روشن رہتا ہے جب تیل ختم ہو جاتا ہے چراغ خاموش ہو جاتا ہے اور جتنی تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے کیونکہ چراغ اگر تپے قلاب میں ہے لیکن اس کی روشنی تمام بدن میں ہے اور ہر جزو اس روضہ کا جس کسی عضو میں ہے وہاں ایک چراغ روشن ہے اور اس میں بھی آگ ہے لیکن بسکے نفس بدن سے لاشتات انفصال اور اتحاد ہے اور اس کا نور انوار بدنیہ پر غالب ہے لہذا اس کو پورا شعور ہر شے کا نہیں ہوتا بلکہ ہر جزو دوسرے نور سے انفصال رکھتا ہے اس لئے یہ سب چراغ مل جل کے ایک ہی چراغ معلوم ہوتے ہیں اور ایک ہی شعلہ کا شعور ہوتا ہے۔

بدن روح حامل نورانی قوتوں کی ہے اور نور اسپہیدی اس کے واسطے بدن میں تصرف کرتا ہے اور اس کو نور بخشتا ہے۔ اور تو اہر سے جو نور اس پر ساخ ہوتا ہے وہ اس سے منعکس ہوتا ہے اس روح میں اور اس روح کی وجہ سے حس و حرکت ہے یہی نمود کرتی ہے دماغ میں اور متبدل بننے قبول کرتی ہے نوری سلطنت اور رجوع کرتی ہے تمام اعضا میں اور اعضا کو اس کے واسطے سے حس و حرکت حاصل ہوتی ہے اور نور سے خوش ہونے کی مناسبت سے ہر چیز غذاؤں سے جو پیدا کرتی ہے روح نورانی فرج ہو جاتی ہے اور مناسبت سے نفوس کے نور کے ساتھ نفوس متفرج ہوتے ہیں تاریکی سے اور خوش ہوتے ہیں نور کے مشاہد سے (یہ بطور وجدانی معلوم ہے ہر ذی نفس کو کل حیوانات قصد کرنے میں نور کا تاریکی سے اور دوست رکھتے ہیں نور کو۔ وحشی درندے چرند و پرند مچھلیاں روشنی کی طرف جو کشتیوں وغیرہ میں کھینچتی ہے

۱۰۔ یہاں ساخ اس معنی میں نہیں استعمال ہوا ہے جس کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔ ۱۲۔

اندھیری راتوں میں دوڑتے ہیں اس لیے کہ جاندار کو شدت سے عشق ہے نور کے ساتھ اور خوشی خوشی اپنے کو انہیں پر ڈال دیتے ہیں اور ایسے مدہوش ہوتے ہیں کہ اپنی جان کا ہوش نہیں ہوتا اور کھیلنے والے بغیر کسی ہتھام کے ہاتھوں سے پکڑ لیتے ہیں اسی طرح نور اسپہبد جب بدن کے چراغ کی روشنی دیکھتا ہے تو اس سے تمنائی کر لیتا ہے اگرچہ بدن اور قواس بدن اس کے سخت دشمن ہیں۔ بچو

نور اسپہبدی اگرچہ نہ مکانی ہے نہ جہت رکھتا ہے لیکن جو ظلمات قالب میں ہیں (یعنی قوائے بدن) وہ اس کی مطیع ہیں۔ اس لیے کہ شدید علامتہ ہے نفس اور بدن میں اور قوائے بدن اس کے فروعات سے ہیں اور تم نے جب کہ دیکھ لیا علامتہ درمیان کو ہے اور مقناطیس کے اور تخریک دیکھی تو اس سے تعجب نہ کرو۔ بچو

تم کو معلوم ہو کہ انسان جب کسی چیز کو بھول جاتا ہے اس طرح کہ دشوار ہو جاتا ہے اس کا یاد کرنا بہت کوشش کرنا ہے مگر مشکل آسان نہیں ہوتی پھر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ وہ شے بعینہ یاد آجاتی ہے پس یہ شے جس کو وہ یاد کر لیتا ہے بعض قوائے بدن میں نہیں ہے ورنہ غائب نہ ہوتی نور مدبر سے بعد کوشش بلوغ کے جو اس کے تلاش میں کی گئی۔ اور نہ وہ وہ شے محفوظ تھی بعض قوائے بدن میں اور اس کو روک لیا تھا کسی روکنے والے نے کیونکہ

طلب کرنے والا نور متصرف ہے نہ برزخی کہ روک سکے اس کو کوئی روک نہ والا کسی ایسے امر سے جو محفوظ ہو کسی قالبی قوت میں پس اگر یہ بھولی ہوئی چیز خود اس کی ذات میں یا اس کے بدن کے کسی قوت میں ہوئی تو وہ اس کے پاس حاضر ہوتی اور اس کو اس کا شعور ہوتا اور جب انسان کسی شے سے غافل ہو تو اس کا شعور بہ سبب کسی شے مدرک کے جو اس کی ذات یا قالب میں ہو نہیں ہوتا پس یاد نہیں ہے مگر عالم ذکر سے اور وہ مطلقیت

انوار کے موقعوں سے ہے یعنی انوار اسپہبدی فلکی کیونکہ نور مذکور کسی چیز کو نہیں بھولتا۔ بچو خیالی صورتیں بنا رہتے ہمارے فرض کے مخزون ہیں خیال میں (کیونکہ وہ مشائیہ کے نزدیک جس شے کا خزانہ ہے یہ باطل ہے اسی طرح جس طرح یہ باطل ہے کہ حافظہ خزانہ وہم کا ہے) کیونکہ اگر صور خیالیہ وہاں (خیال میں) ہوتے تو نور مدبر کے پاس حاضر ہوتے اور نور مدبر کو اس کا ادراک ہوتا۔ اور نہیں پاتا انسان جب کہ وہ زید کے تخیل سے غائب ہو کوئی شے اس کی ادراک کرنے والی اصلاً بلکہ جب انسان کو زید کے تخیل کے مناسب

بیان قوائے
باطنہ۔
حسب الاراء
انطاہون کہ ذکر
نکر عالم انوار سے
ہے نہ جسمت۔

کسی شے کا احساس ہوتا ہے یا اُس پر فکر کرتا ہے (یعنی زید کے مناسب کسی شے پر) تو منتقل ہوتی ہے فکر زید کی طرف اور اُس کو حاصل ہو جاتی ہے استعداد اُس کی صورت کے استفادہ کی عالم ذکر سے اور مفید (فائدہ رساں) نور مدبر ہے۔ (کیونکہ اُسی نے حاصل کی ہے استعداد استفادہ کی)۔

اور مشائیہ نے ثابت کی ہے انسان میں قوت و ہمیہ اور یہ حکم کرتی ہے جزئیات میں (یعنی جزئیات معانی میں جو غیر محسوس ہیں مگر محسوسات سے ماخوذ ہیں جیسے بکری اخذ کرتی ہے خوف بھیڑ ٹیٹے کی شکل سے اور یہ خون مقتضی ہرب کا ہوتا ہے بھیڑ ٹیٹے سے)۔ اور دوسری قوت متخیلہ ہے جو تفصیل اور ترکیب کرتی ہے (یعنی اُن صورتوں میں جو خیال میں ہیں اور ان معانی میں جو حافظہ میں ہیں پس جمع کرتی ہے مختلف چیزوں کو جیسے انسان اُڑنے والا اور تفریق کرتی ہے مناسبات میں جیسے بغیر سر کا انسان)۔ اور واجب کیا ہے مشائیہ نے کہ ان دونوں کا محل دماغ کی تجویف اوسط ہے۔ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ وہم بعینہ متخیلہ ہے اور وہی حاکم ہے۔ (یعنی حکم کرنے والا جزئیات معانی میں) اور وہی تفصیل اور وہی ترکیب کرنے والا ہے۔ دلیل تمھاری قوتی کے جداگانہ ہونے پر (پہلی دلیل) خلل پذیر ہونا بعض کا معنی باقی رہنے بعض کے (کیونکہ خلل پذیر اور باقی دو جدا چیزیں ہونا چاہیے ہیں)۔ کوئی دعوے نہیں کر سکتا متخیلہ کے سالم رہنے کا جب کہ وہاں کوئی حاکم جزئیات میں نہ ہو جو تمھارے نزدیک وہم ہے (بلکہ جب ایک کو تم نے پایا دوسرے کو بھی پایا ایک قوت خلل پذیر ہو یا سالم رہے دوسری قوت بھی ویسی ہی ہوگی)۔ یا (دوسری دلیل) اختلاف مقاموں کا جس سے لازم ہو قوت کا خلل پذیر ہونا مقام کے خلل پذیر ہونے سے اور اعتداف کیا ہے کہ وہ دونوں تجویف اوسط میں ہیں اور جب نہ خلل پذیر ہو ایک قوت مع اپنے ساتھی کے تو اُن کے مقام بھی ویسے ہی ہوں گے (تاکہ نہ خلل پذیر ہو ایک اُن میں سے مع سلامت رہے)

مشائیہ کی دلیل
دلیل متخیلہ
اور وہم کی
جداگانہ قوتیں
ہونے پر۔

۱۱۔ معلوم ہوا کہ صورت ہذا میں مفید اور مستفید دونوں نور مدبر ہے اور جائے استفادہ عالم ذکر ۱۲۔

۱۲۔ متخیلہ اور وہم طلحہ طلحہ خلل پذیر نہیں ہوتے اور بغیر اس کے ثبوت کے قوتوں کا جداگانہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ ۱۲۔

اپنے ساتھی کے وزن غل پذیر ہوتا ایک اُن میں سے مع سلامت رہنے اپنے ساتھی کے اور ایسا نہیں ہے جیسا تم کو معلوم ہو چکا پس نہیں تمام ہوتا استدلال اُن دونوں قوتوں کے علمی و علمیہ ہونے پر ایک کے غل پذیر ہونے سے مع سلامتی دوسرے کے اور یہ اختلاف سے اُن کے مقاموں کے۔ پچ

(دوسری دلیل) لیکن تعدد افاعیل سے نہیں ممکن ہے حکم تعدد قوی پر یہ اُس صورت میں ہوتا جبکہ ایک شے مجرد ہوتی علاقے سے اور حیات سے اگر ایسا نہیں ہے تو ہرگز نہیں) کیونکہ جائز ہے کہ ایک قوت کی دو جہتیں ہوں اور وہ دو فعلوں کا اقتضا کریں کیا نہیں ہے جس مشترک تمھارے ہی اقرار سے ایک ہی قوت اور باوصف ایک ہونے کے کل محسوسات کا ادراک کرتی ہے اور یہ ادراک نہیں بن آتا گمیاں چوڑی حواسوں سے اور وہ سب جمع ہیں اُس کے پاس مثل جمیع محسوسات کے پس وہ ادراک کرتی ہے سب کا مشاہدہ سے وزن ہم نہ کہہ سکتے کہ یہ سفید شے ہی ہے جو یہ شیریں ہے دونوں کے ماضی ہونے سے۔ پس جائز ہوا کہ ایک ہی قوت سے متعدد افاعیل ہوں اور جب یہ جائز ہوا تو ایسا ہی متخیلہ میں کیوں نہ جائز ہو) اس قیاس پر کہ وہم کا حکم مخالف نہیں ہے متخیلہ کے افاعیل سے۔ وہ بھی ایسا ہی ادراکات میں جیسے وہم کے ادراکات ہیں پھر عجیب تو یہ ہے مشابہ سے جو یہ قوت ہے کہ متخیلہ فعل کرتی ہے مگر ادراک نہیں کرتی باوجودیکہ اس کہنے والے کے نزدیک ادراک صورتوں سے ہوتا ہے (یعنی مدرک میں مدرک کی صورت کے حصول سے) اور جب نہ ہو متخیلہ کے پاس صورت اور نہ وہ ادراک کرتی ہے پھر وہ کیا چیز ہے جو ترکیب و تفصیل کرتی ہے جو صورت دوری قوت کے پاس ہے (خیال کے پاس) کیونکہ اُس کو ترکیب دیتی ہے یہ قوت اور تفصیل کرتی ہے (باوضفیکہ اس کو اُس کا ادراک نہیں ہے) اور جبکہ نہ ہو سلامتی متخیلہ کی اور اُس کے لئے ممکن ہوں اُس کے کام بغیر صورت کے (یعنی بغیر ادراک کے) پس نہیں ممکن کہ گویا چائے کہ غل پذیر ہوتا ہے خیال اور اُس کا مقام درحالیکہ متخیلہ سالم ہے اور اپنے افعال بجالاتی ہے (کیونکہ اُس کا فعل موقوف ہے صورت پر اور صورت موجود نہیں ہے خیال کے غل پذیر ہونے سے۔ حق یہ ہے کہ یہ تینوں۔ خیال۔ وہم۔ متخیلہ ایک ہی شے ہیں اور

افاعیل جمع
افعال جمع
فعل مبنی فعل
جسکو اصطلاحاً
وہیفہ بھی کہتے
ہیں ہگریزی
فنکشن۔

ایک ہی قوت ہے مختلف اعتبارات سے مختلف نام ہیں۔ جو
صور خیالیہ کے اس قوت کے پاس موجود ہونے سے اس کو خیال کہتے ہیں اور یہ
اعتبار اور اک معانی جزئیہ کے محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں اس کو وہم کہتے ہیں باعتبار
تفصیل و ترکیب کے متخیلہ کہتے ہیں اور محل اس قوت کا دماغ کا بطن اوسط ہے۔ جو بات
ولایت کرتی ہے اس پر کہ یہ قوت سوائے نور مدبر کے ہے یہ ہے کہ جب ہم اپنے نفس کی طرف
حوالہ کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے ایک امر ثبوت کیا (مثلاً مردے کے ساتھ
شب کو اندھیرے گھر میں قیام کرنا) ہم پاتے ہیں اپنی ہی نفس میں ایک شے جو اس سے
دور ہونا چاہتی ہے ہمیں معلوم ہوا کہ جو شے ثبوت کی کوشش کرتی ہے وہ اور ہے اور نفی کا
قصد کرتی ہے وہ اور ہے اور وہ جسے ثابت کیا بعض اشیاء کو (یعنی امر حق جیسے وجود ایک
موجود کا جو نہ کسی مکان میں ہے نہ زمان میں نہ بہت میں نہ داخل ہے عالم میں نہ خارج ہے)
اس قوت سے جدا ہے جو اس (امر حق) کی منکر ہے۔

جب ہم نے اپنے بدن میں ایسی چیز پائی جو ہماری مخالفت کرتی ہے تو یہ چیز اس کے
سوائے جس سے ہماری انانیت ہے۔ (اس لئے کہ ثابت بھاگنے والے کا غیر اور مقرر
منکر کا غیر ہے۔)

وہ ایسی قوت ہے جو نور اسپیدی کو لازم ہوئی ہے قالب میں اس لئے کہ
قالب ظلمانی ہے (کیونکہ جسمانی ہے یہ قوت منقطع ہے) برزخ میں انکار کرتی ہے انوار مجربہ
کا نہیں اعتراف کرتی محسوسات کا اور کبھی اپنا بھی انکار کرتی ہے مد کرتی ہے مقدمات میں
لیکن جہاں نتیجہ پہنچی ضد کر کے پلٹ گئی اور انکار کر دیا اس چیز کا جو واجب ہوئی اس چیز سے
جس کو اس نے تسلیم کیا ہے یعنی دلیل سے اقرار اور مدلول سے انکار اس کا احوال
نرالا ہے) تذکر اگرچہ عالم افلاک میں ہے (یعنی جمیع صور و معانی نہایت کامل طور سے
اس عالم میں محفوظ ہیں) مگر یا نرس ہے کہ کوئی ایسی قوت ہو جس کو تعلق ہو ایسی استعداد سے

قوت ذکر۔

۱۵۔ ایک ہی قوت کے تین نام تین اعتباروں سے ہیں (۱) صور خیالیہ کا حفظ (۲) معانی جزئیہ کا اور اک

(۳) تفصیل و ترکیب۔ پہلے اعتبار سے خیال دوسرے وہم تیسرے سے متخیلہ۔ ۱۶۔

۱۷۔ یعنی خود اس کے ملکہ مقدموں سے جو ثابت ہوتا ہے اس کا انکار کرتی ہے۔ ۱۸۔

صورتِ آئینہ
دریہال -

جو تذکرے کیلئے درکار ہے وہی ذکر ہے کیونکہ اس میں استعداد تذکر کی ہے۔ جو
تم کو معلوم ہے کہ انطباع صورت کا آنکھ میں متعین ہے اور اسی طرح متعین ہے انطباع
صورتوں کا دماغ میں کسی مقام پر اور سچی بات آئینہ کی صورتوں اور خیالی صورتوں کے باب
میں یہ ہے کہ وہ منطبق نہیں ہیں (صورت خیالی نہ دماغ میں ہے نہ ایمان میں دماغ چھوٹی ہی جگہ
ہے اس میں بڑی چیز کیونکر چھپ سکے گی۔ ایمان میں اس لیے نہیں ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر شخص
جس کی جس سالام ہے اُن کو وہ محسوس کر سکتا۔ اور نہ عدم محض ہیں ورنہ نہ ان کا تصور
ہو سکتا نہ اُن کی تمیز ایک دوسرے سے ہو سکتی اور نہ اُن پر مختلف احکام سے حکم لگایا جاتا
مثلاً فلاں صورت مرغوب ہے فلاں مکروہ ہے)۔ نہ عقول میں ہیں کیونکہ یہ صورتیں جسمانی
ہیں نہ عقلی پس یہ صورتیں کسی اور ہی گوشہ میں موجود ہیں وہی جس کو عالم مثال کہتے ہیں جو کہ عالم حسی
اور عالم عقل کے درمیان میں ہے ان کا مرتبہ عالم حسی سے بالاتر اور عالم عقلی سے فروتر ہے
ان کی تجرید عالم عقلی سے کمتر اور عالم حسی سے بیشتر ہے اور اسی عالم میں تمام شکلیں اور
صورتیں اور مقداریں اور اجسام (مثالی) اور حرکات اور سکونات اور اوضاع اور
ہیئات وغیرہ موجود ہیں بذات خود قائم معلق نہ کسی مکان میں نہ کسی محل میں (۱) آئینہ اور
خیال میں اور نہ اُن کے ساتھ ہیں اور بلکہ وہ عیناً معلق (عالم مثالی) ہیں۔ اُن کے لیے کوئی
محل نہیں ہے کیونکہ وہ بذات خود قائم ہیں (۲) اُن کے لیے مظاہر (مقاماتِ ظہور) ہیں مگر وہ
اُن مظاہر میں نہیں ہیں پس آئینہ کی صورتوں کا مظہر آئینہ ہے مگر یہ صورتیں معلق ہیں کسی
مکان میں نہیں ہیں نہ کسی محل میں اور خیالی صورتوں کا مظہر تجلّیل ہے یہ صورتیں بھی معلق ہیں
ایسے کسی مکان یا محل میں نہیں ہیں۔ اسی طرح حس مشترک وغیرہ قوتیں یہ سب صیقل کیلئے
ہوئے مظاہر آئینہ کی اسی استعداد رکھتے ہیں کہ ان سے صورت کا ظہور ہو جو بذات خود
قائم ہے زمان اور مکان و محل سے مستغنی ہے عقل فیاض کے اظہار سے جو اُس پر موکل
ہو ظہور ہوتا ہے۔ جب کہ ثابت ہوئی مثالی مجرد سطحی جس کا کوئی عمق نہیں ہے اور نہ پشت
ہے مثل آئینہ کے (یعنی صورتیں جو آئینوں میں ہیں مثلاً زید کی صورت) جو بذات خود قائم
ہے اور جس کی وہ تصویر ہے وہ بھی بذات خود قائم ہے اور عرض ظاہر ہوا ہے (کیونکہ وہ
زید کی صورت کی مثال ہے اور یہ صورت عرضی ہے جو محال ہے اس کے مادہ میں۔ اور اسی
طرح تمام صورتیں خیال کی اور آئینوں کی جو اشیاء کی صورتیں اور اُن کی شکلیں اور مقداریں

ہیں۔ اور جو آئینہ میں دیکھائی دیتا ہے وہ زید کی صورت کی مثال ہے پس صورت زید کی مثال ہے اس دیکھائی دینے والی صورت کی جو آئینہ میں ہے اور مماثلتہ جانیبن سے ہے جب ایسا ہے تو صحیح ہوا وجود ماہیت جو ہری کا لینے مثال اس صورت کی جو آئینہ میں دیکھائی دیتی ہے اور جو ہریت اس کی اس لئے ہے کہ وہ قائم بذات خود ہے (نہ کسی محل میں) اور اس کی مثال عرض ہے (یعنی صورت زید کی جو اس کے مادہ میں ملول کیئے ہوئے ہے) اور نور ناقص بطور مثال نور بنام کے ہے پس سمجھو اس کو۔ کہیونکہ اس میں بڑا بھید ہے اور بھاری مقصد ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اشیا جو عالم علوی میں ہیں اس کے نظائر و اشباح عالم سفلی میں موجود ہیں اور چیزیں اپنی نظیروں اور شبیہوں سے پہچانی جاتی ہیں۔ جب تم نے انوار عرضیہ کی حقیقت کو سمجھا جیسا چاہئے تو اس کی معرفت نے مددی انوار مجرہ جو ہریہ کی معرفت حاصل کرنے میں۔ اور عرض اس سبب سے یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو کہ نور ناقص عرضی جو دنیا کے آفتاب میں ہے جو کہ محسوس ہے وہ مثال نور نام جو ہری کی ہے آفتاب عالم عقل میں جو کہ نور الانوار ہے اسی طرح نور ہر ستارے کا عرضی ہے مثال ہے نور مجرہ جو ہری کی اور یہ بات بہت واسع ہے اور اس میں ذوق بہت مثال ہیں اسی سے مصنف نے حکم کیا ہے اس کے سمجھنے کا۔)

جس طرح کل جو اس کا مرجع ایک ہی جس ہے یعنی جس مشترک پس جمیع (قولے بدن ظاہر و باطن مدرک اور محرک وغیرہ وہ قوتیں جو مشترک ہیں نہات اور حیوان میں پہننے غازیہ نامیہ مولدہ اور ان کے سبب خادم) یہ سب کے سب رجوع کرتے ہیں اور بدرہ میں طرف ایک ہی قوت کے جو اس کی ذات نوری فیاض ہے بذات خود ابصار کے لئے اگرچہ مقابلہ مبصر اور مبصر کا مشروط ہے لیکن دیکھنے والا اور مشاہدہ کرنے والا نور اسپہبدی ہے جب کہ وہی دیکھنے والا تمام امور عقلیہ اور نیالیہ مثالیہ وحسیہ کا ہے پس کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ نہ دیکھے امور اخر و یہ کو قبل مفارقت بدن کے (البتہ نہیں دیکھتا نور اسپہبدی اخری اشیا قبل مفارقت بدن اس لئے کہ دیکھنے والے کو کبھی ایسا امر عارض ہوتا ہے کہ جسے وہ دیکھ سکتا ہے اس کو نہیں دیکھتا بسبب کسی شغل کے پس یہ مشغلہ پر دے کا حکم رکھتا ہے۔ (نور اسپہبدی یہ سبب علانی بدن کی کے محبوب ہے عالم عقلی سے اگر یہ حجاب اُٹھ جائے یہ سبب ریاضات کے توفیر دیکھے عالم عقلی کو) اصحاب عروج نے تجربہ کیا ہے کہ نفس کو مشاہدہ صریح حاصل

من بدنی
الصدق ہوا

ہوتا ہے جیسے آنکھ سے دیکھنا جب وہ بدن سے جدا ہو جاتے ہیں اور ان کو یقین ہے کہ جو کچھ وہ دیکھتے ہیں، تو اسے بدنیہ کے نقشے نہیں ہیں بلکہ ان کو یقین کامل ہے کہ وہ قدسی ذاتوں کو جو بذات خود قائم ہیں بغیر کسی محل اور زمان اور مکان کے مشاہدہ کرتے ہیں اور مشاہدہ بصری باقی رہتا ہے جس نے نہ کہ اپنے کوشش کی جو کوشش کا حق ہے اور ظلمات کو مغلوب کیا ویکھنا انوار عالم علی کو ایسے مشاہدہ سے جو تمام تر ہے مشاہدہ مبصرات سے اسی عالم میں نور الانوار اور انوار قائم رہتا ہے پس بدنیہ کو دیکھائی دیتے ہیں اور ایک دوسرے کو دیکھتے ہیں۔ انوار مجرودہ سب کے سب دیکھتے رہتے ہیں اور ان کی نگاہ کا رجوع علم کی طرف نہیں ہے بلکہ علم کا رجوع نگاہ کی طرف ہے۔ دیکھو کہ ان کا علم سب چشمدید ہے کیونکہ ان کو مشاہدہ حضوری اشراقی کامل ہے۔ چونکہ رویت تین ہی ہے بلکہ وہ عین الیقین ہے اور یہ وصف ان کا بخلاف مجاہدین کے ہے جن کو مو اور پردے میں رکھتے ہیں مثل ہمارے کیونکہ ہماری نگاہ کا رجوع علم کی طرف ہے جو کچھ ہم کو برہنہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے وہ علم الیقین ہے نہ چشمدید کہ وہ عین الیقین ہے۔ مثلاً مجرورات کا علم ہمارا علم الیقین ہے۔ اگر ہم مشاہدے پر کامیاب ہوئے تو عین الیقین ہو گیا اور دونوں علم ایک ہو گئے۔ کبھی ہمارا علم رجوع کرتا ہے بصر کی طرف جیسے روشنی اور رنگوں کا دیکھنا اور مجرورات کو ایسا ہی علم حاصل ہے جو صیغ اشیا کا اسی طرح جیسے ہم کو آنکھ سے دیکھ کر ہوتا ہے۔ یہ تو تین جو بدن میں ہیں سب کی سب نفل میں ان امور کے جو نور اسپہبدی میں ہیں۔ (یعنی اعتبارات اور جہات عقلیہ جن سے یہ بدنی آثار پیدا ہوتے ہیں) اور شکل (بدن انسان کہ وہ بھاری عمارت اور عبادت گاہ ہے) اس کا ظلم (نور اسپہبدی کا ہے) اور اس کا صنم (ہے) ہے جسے کہ متخیلہ بھی نور اسپہبدی کی قوتِ حاکمہ کا صنم ہے۔ اگر نور مدبر کے بذات خود احکام نہ ہوتے تو یہ حکم نہ کرتا کہ اس کا ایک بدن ہے یا تخیل جزئی ہے یا اس کی قوت متخیلہ جزئیہ ہے (یہ احکام سوائے اس کی ذات خاص کے اور کسی چیز سے نہیں صادر ہو سکتے) یہ چیزیں اس سے غائب نہیں ہیں بلکہ ظاہر ہیں خاص ظہور سے۔ اور تخیل کو اپنی ذات کا داراک نہیں ہے کیونکہ وہ حاکم ہے محسوسات پر اور خود محسوسات کا تابع ہے۔ اور نور اسپہبدی

۱۷۔ ان کو عین الیقین سے حق الیقین حاصل ہوتا ہے نہ کہ علم الیقین سے ۱۷
۱۸۔ مگر جہاتِ حاکمیت اور تابعیت کے مختلف ہیں ایک ہی جہت سے کوئی شے حاکم اور محکوم نہیں ہو سکتی۔ ۱۷-۱۸

محیط ہے کل بدن پر اور حکم کرتا ہے کہ اُس کو تو اُسے جزئیہ حاصل میں پس اُس کا حکم بذات خود ہے (اور وہی جس سے تمام حواس کی اور جو کچھ متفرق ہے تمام بدن میں (یعنی تو اُسے بدن اور استعدادات) رجوع کرتے ہیں نوراً پس بیداری کی طرف کہ حاصل میں شے واحد میں (اور وہ اُس کی فیاض نوری ذات ہے اور نور مدبر کو اشراق ہے خیال پر اور جو اُس کے مثل ہے یعنی تو اُسے باطن استعدادیہ اور اشراق ہے ابصار پر کہ صورت سے مستغنی ہے یعنی صورت کے حاصل ہونے سے آنکھ پر۔ اور اُس کا ذکر اجالی ہے کہ یہ اشراق خیال پر مثل آنکھ پر کے اشراق کے ہے (یعنی جس طرح نور مدبر جب قوت بینائی پر اشراق کرتا ہے تو اُس کو علم حضوری یعنی اشراق اُن اشیاء کا جو مقابل باصرہ کے ہیں حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح جب قوت تخیل پر اُس کا اشراق ہوتا ہے تو اُس کو علم حضوری صورت تخیل کا جو خارج ہیں عالم حیات سے اور عالم مثال میں بذات خود قائم ہیں حاصل ہوتا ہے۔ یہ صورتیں کسی این میں نہیں ہیں مثل آئینہ کی صورتوں کے بلکہ وہ خیال کے آئینہ میں دیکھائی دیتی ہیں۔ کیونکہ خیال نفس کا آئینہ ہے جس کے ذریعہ سے مثالی صورت خیال میں منعکس ہوتی ہے اور اسی سے صورت خیالی کا ادراک ہوتا ہے۔ اُسی میں ہمارا کلام ہے نہ صورت خیالیہ ذہنیہ میں جو مثل خارجیات کے ہیں۔ یہ اس لیے نہیں کہ صورت خیالیہ باطل ہیں کیونکہ اُس کا وجود عالم مثال میں قائم ہے بلکہ اس لیے کہ مدرک نور مدبر کا جب وہ تخیل کرتا ہے تو اُس کو مجرد خیالی صورتوں کا ادراک نہیں ہوتا جو خیال میں موجود ہوں کیونکہ انطباع باطل ہے۔ ورنہ اگر نہ ہو اشراق مثل اشراق کے تاکہ ہو ادراک مثل ادراک کے اور مدرک تخیل میں اُسی طرح ہو جیسے مدرک ابصار میں ہے بلکہ مدرک نور مدبر کا وقت تخیل زید کے مثلاً مجرد زید کی مثال جو خیال میں ہے اگر ادراک کرے نور مدبر کہ جو مثال خیال میں ہے خارج کی مثال ہے کہ وہ زید ہے بالفرض تو نور مدبر کو ادراک ہو گا خارج کا جو کہ غائب ہے یعنی زید کا بغیر مثال کے اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ اُس کی مثال ہے۔ بعض نسخوں میں اس طرح ہے: ہو گا ادراک غائب کا بغیر مثال کے۔ اور مستغنی ہو گا امر غائبی مثال سے اور یہ متعین ہے۔ کیونکہ محال ہے ادراک خارجیات کا بغیر مثال کے اور اگر یہ ادراک

۱۔ اس مسئلہ کا فہم اس پر موقوف ہے کہ مصنف کے نزدیک انطباع صورتوں کا آنکھ یا دماغ میں

نکڑے کر یہ مثال خارج کی ہے تو نہ ہوگا اور اک خارج غایب کا اس کی مثال سے اور مفروض اس کے خلاف ہے اس شق کی طرف مصنف نے اشارہ نہیں کیا کیونکہ وہ ظاہر ہے پس نور بدر کے لیے اشراقات کثیر ہیں اور ہر اشراق کا علم ہے اور جیسے ایک کا اشراق ویسے ہی سب کا اشراق۔ اور بدر کا تخیل میں ہونا مثل بدر کے البصار میں ہونے کے بہت فیتہ ہے یہ محتاج لبطاً اور تفصیل کا ہے مصنف نے کہا ہے کہ یہ ذکر جمالی ہے تخیل مثل البصار کے ہے لیکن یہ مطرح ممکن ہے کہ تخیل مثل البصار کے ہو یہ محتاج ہے تفصیل کا۔ (۶)
اس قیاس پر کہ خارج تخیل تخیل کے وقت کبھی معدوم ہوتا ہے (جب ایسا ہو تو ممکن نہیں ہے اور اک اس کا بغیر مثال کے کیونکہ خود معدوم کا اور اک نہیں ہو سکتا بلکہ اسی کی مثال کا اور اک ہوتا ہے ضرورتاً اور یہ دلیل خاص ہے کہ اس تخیل کی مثال موجود ہے۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔

بھرچہ نیکہ عاشرہ نوری ہے اور مستیر میں اور اس میں حجاب نہیں ہے اس لیے اور اک ہوتا ہے۔ نوریت معہ عدم حجاب کے مجردات میں پورے طور سے ہے اور وہ نفاہ میں بذات خود پس مجردات دیکھنے والے ہیں جمیع موجودات کے اور انوار سے ان کو

عالم انوار میں
حجاب نہیں ہے۔

(بقیہ عاشیہ صفحہ گذشتہ) مطلقاً باطل ہے۔ پس سمرات کا علم تو مصنف کے نزدیک مفروضاً شام سے ہوتا ہے اور صور خیالیہ کا علم ان کے عالم مثال میں موجود ہونے سے ہوتا ہے۔ مصنف کے نزدیک باطل ہے کہ خیالی صورتوں کا انطباع داغ میں ہے اور اس کا علم ہے صور خیالیہ کو وہ باطل نہیں کرتا بلکہ داغ میں ان کے انطباع کو محال سمجھتا ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ جب کوئی چیز پہلے موجود تھی مثلاً ایک مکان اور وہ پھر مندم ہو گیا اور ہم اس کی تخیل پر قادر ہیں یہ صورت فیصلہ کہاں سے آئی اگر کہیں کہ داغ میں اس کی تصویر موجود ہے یہ مصنف کے نزدیک باطل ہے کیونکہ انطباع گیر صغیر میں محال ہے۔ اس کی تصویر اس عالم میں موجود نہیں ہے ورنہ محسوس ہوتی بھر سے تو پھر داغ میں ہے خاص عالم میں تو ضرور کہیں نہ کہیں ہے مصنف کے نزدیک وہ عالم مثال میں ہے اور عالم مثال کا عکس خیال میں ہے جو کہ آئینہ نفس کا ہے۔ بلکہ اس طرح سمجھو کہ بعینہ جس طرح شے مبرکہ کی موجودگی سے بصورت ذریعہ سے نفس کو اور اک مبرکہ ہوتا ہے اسی طرح عالم مثال میں مثال کی موجودگی سے خیال کے ذریعہ سے نفس کو اس کا اور اک ہوتا ہے۔ ۱۲۔

دیکھتے ہیں۔ عالم نور میں کسی کا کسی سے پردہ انہیں ہے بخلاف ہمارے کہ بسبب علاقہ بدن کے ہم موجودات کو نہیں دیکھ سکتے جو ہم سے غائب ہوں۔ پڑ

پانچواں مقالہ

سعادت و عافیت اور خواہوں کے بیان میں۔ اور اُس میں کئی تفسیلیں ہیں :-

فصل :- تناسخ کے بیان میں (یعنی جو لوگ شقی ہیں اُن کی نفسیں حیوانی بدنوں میں جو اُن کے مناسب ہوں افعال و اخلاق میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ اور یہ برہان کہ نفس بعد بدن سے جدا ہونے کے باقی رہتی ہے۔ اس مقصد کے لئے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے معلوم ہو کہ ایک قلیل گروہ حکما سے تجربہ نفوس کو محال جانتے ہیں اُن کے نزدیک نفس جسمانی ہے اور حیوانات وغیرہ اجسام میں منتقل ہو اُکرتی ہیں اُن کو فرقہ تناسخ کہتے ہیں۔ اگر جسمانی ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ جسم میں مثل اعراض کے منطبق ہیں تو یہ محال ہے اس لئے کہ اعراض کا انتقال محال ہے۔ اگر کہیں کہ وہ مجرور ہیں اور ہمیشہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں اُن کا آواگون ہوتا رہتا ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ عنایت الہی اس کی مقتضی ہے کہ ہر شے اپنے کمال کو پہنچے۔ کمال یا علمی ہے تو وہ عقل استفاد کے درجہ پر فائز ہو یا علمی ہے تو اخلاق رفیعہ سے پاک ہو کے اخلاق جلیلہ حاصل کریں تاکہ تجربہ حاصل ہو اور اس حالت میں شادیاں و فرحان ابد تک رہیں۔ ان حکما کے علاوہ اکثر متقدمین اور متاخرین کا یہ مذہب ہے کہ نفس کمال حاصل کرنے پر ہیجت اور سعادت اس مرتبہ کی حاصل کرتی ہے جس کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے۔ اور نہ کسی بشر کے دل میں گذرا ہے اور یہ لذات جاودانی ہیں۔ لیکن جو نفوس کامل نہیں ہیں اُن کے معاد کے باب میں اختلاف ہے جو حکما تناسخ کے منکر ہیں مثل معلم اول کے وہ اس کے قائل ہیں کہ نفس بعد تجربہ دوسرے ہی خلعت جہل اور اخلاقی پردوں میں معذب رہتی ہے یا تو بد تک اگر اُس کا جہل مرکب تھا کہ اُس کا زوال محال ہے یا جہل بسیط کہ وہ زائل ہو سکتا ہے جو لوگ تناسخ کے قائل ہیں جیسے ہر مس اور اغانا ذیون و انبا و قلنس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون اور اُن کے سوا حکماء مصر و فارس و بابل و ہندو چین ان سب کا مذہب یہ ہے کہ نفس کلیتہً مجرور نہیں

لا یمن بات و لا
اؤن صحت و لا
خطیہ قابلیت

حکما کے ہر مذہب
میں تناسخ کا حکم
راخ ہے۔
اختلاف
کیفیت
استعمال۔

ہونا بلکہ اور بدن سے اُس کا تعلق ہو جاتا ہے لیکن جہت انتقال میں اختلاف ہے اس لیے کہا ہے کہ کوئی ملت ایسی نہیں ہے جس میں تنازع کا مضبوط قدم نہیں ہے کیفیت انتقال کا اختلاف بعض کے نزدیک جائز ہے کہ ایک بدن سے دوسرے بدن میں انتقال ہوتا ہے مگر اُسی نوع کے بدن میں یعنی انسان سے دوسرے انسان میں نہ گھوڑے بکری یا چڑیا مچھلی وغیرہ میں۔ بعض نے غیر نوع میں بھی انتقال کو جائز قرار دیا ہے انھوں نے یہ شرط کی کہ حیوان سے حیوان میں انتقال ہوتا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ انسان سے نبات میں بھی انتقال ہو سکتا ہے بعض نے جاد میں بھی تجویز کیا ہے۔ بجز

انتقال کی
جاد و سحر نہیں۔

انسان سے دوسرے انسان کے قالب میں انتقال کو نسخ کہتے ہیں اور اگر کسی اور جانور کے بدن میں انتقال ہو تو اُس کو مسخ کہتے ہیں اور نبات میں انتقال ہو تو اس کو فسخ کہتے ہیں اور جاد میں ہو تو ریشخ کہتے ہیں۔ صاحب اخوان الصفا نے ان سب قسموں کے انتقال کو تجویز کیا ہے کہ نفس ان تمام اجسام میں مدت تک آیا جاتا کرتا ہے یا مدت دراز ہو یا کمتر جب تک ہریت رویہ سے پاک صاف ہو جائے پھر عالم فلکی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے مصنف کی ظاہر تقریر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں کہ نیکوں میں جو متوسط ہیں وہ اجرام فلکی میں منتقل ہو جاتے ہیں اور اشیاء بدو بدتر حیوانی جسموں میں جاتے ہیں ایک حیوان سے دوسرے حیوان میں نہ کہ معادن اور نبات میں۔ بجز

جب یہ معلوم ہوا تو اب سمجھو کہ نفس حادث ہوتا ہے بدن کے حدوث سے جب مزاج بدنی استعداد خاص حاصل کر لیتا ہے تو وہ مستعدی ہوتا ہے کہ مغارات سے کسی کا تعلق اُس کے ساتھ ہو۔ اس لیے مصنف کہتے ہیں۔ بجز

نورِ سپہبدی جس کا استعداد کیا ہے مزاج برزخی نے اپنی استعداد سے جو مستعدی اُس نور کے وجود کی ہے اس لیے اُس کو بھی الفت ہے اپنے قالب کے ساتھ (کیونکہ قالب

۱۔ نسخ۔ ایک بدن انسانی سے دوسرے بدن انسانی میں۔ ۱۲۔

۲۔ مسخ۔ بدن انسانی سے حیوان غیر انسانی میں۔ ۱۲۔

۳۔ فسخ۔ بدن انسانی سے نبات میں۔ ۱۲۔

۴۔ ریشخ۔ بدن انسانی سے جاد یعنی حجر میں۔ ۱۲۔

اُس کے وجود کا مستدعی ہوا ہے اور جب قالب میں پہنچا تو بدنی لذتوں اور جسمانی راحتوں سے فائدہ اٹھایا۔ تعلق نفس کا بدن کے ساتھ نفس کے ذاتی فقر کے سبب سے ہوا تاکہ قوت سے فعل میں آئے۔ اور نظر اُس کی مافوق کی طرف نوریت کے سبب سے ہے اور قالب منظر ہے اس کے افعال کا اور بارواں ہے اُس کے انوار کا اور ظرف ہے اُس کے آثار کا اور مسکریا چھا و نی ہے اُس کی قوتوں کی (کیونکہ یہاں نفس کی قوتیں جمع ہیں) اور ظلمانی قوتوں نے جب اس سے عشق کیا (کیونکہ نفس اصل ہے اور یہ قوتیں اُس کی شائیں ہیں اور سافل کو عالمی سے عشق ہوتا ہے) اور اُس کو گرفت کیا اور اپنے عالم کی طرف کھینچا عالم نورِ کجبت سے وہ عالم جس میں شائبہ ظلمت برزخی کا املا نہیں ہے تو اُس کا شوق منقطع ہو گیا عالم نور سے۔ قالب انسانی ایسا کامل پیدا کیا گیا کہ تمام فاعیل بجا لاسکے۔ اور قالب پہلی منزل ہے نورِ اسپہبدی کی بنا برائے حکماء مشرقِ عالم برزخ میں۔ اور چونکہ جو ہر تار یک بال طبع مشتاق ہے نورِ عارض کا تاکہ اُس کو ظاہر کرے اور نورِ مجرّد کا تاکہ اُس کی تدبیر کرے اور اُس کی وجہ سے زنہ ہو پس تار یک کو ایک جہت محتاجی ہے تو اہر کی تار یک مشتاق ہے نور کا کیونکہ وہ حاصل ہوا ہے۔ سبب محتاجی کے جو حاصل ہے تو اہر میں جس طرح فقیر مشتاق ہے استغنا کا تاکہ فقر سے نجات ہو اسی طرح تار یک مشتاق ہے نور کا تاکہ تار یکی سے نجات ہو۔ یونفاسف (فیلسوفِ تناسخی ہند سے اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ اہل بابلِ ہند سے ہے جو اودار کا عالم تھا اور اُس عالم کے سال تین لاکھ ساٹھ ہزار سال استخراج کیے ہیں۔ اُس نے حکم لگایا تھا کہ اُس کے ملک میں طوفان آئے گا اور اپنی قوم کو اُس سے ڈرایا تھا۔ کہتے ہیں کہ اسی نے دینِ مہابہ تہمورس کو سکھایا تھا) اور اُس کے پہلے جو مشرقی حکماء سے تھے (یعنی حکماءِ بابل و فارس و ہندو چین وغیرہم خصوصاً اہل ذوق) انھوں نے کہا تھا کہ قالب انسانی تمام حیوانی قالبوں کا باب الابواب ہے۔ کیونکہ باب الابواب وہی ہوتا ہے جس کے بعد سب دروازے ہوتے ہیں تاکہ اُس دروازے میں سب دروازوں سے پہلے داخل ہو۔ (مقصود یہ ہے کہ قالب انسانی سے اور قالبوں میں نورِ اسپہبدی کا گذر ہوتا ہے۔ کیونکہ کون خلق قالب ہو سکتا ہے نورِ اسپہبدی پر اور کونسی ہیئت ظلمانی ہے جس میں نورِ اسپہبدی جگہ پائے اور اُس پر بھروسہ کرے۔ واجب ہے کہ اپنے قالب سے جدا ہونے کے بعد اور قالب سے اس کا علاقہ ہو جس (سنگینوں)

..... ۳۶ ہزار
سالِ عالم لاسن۔

قالب انسانی
باب الابواب ہے۔

اوندے سر والے جانوروں سے اُس کے مناسب ہو (مثلاً مریض کا تعلق سور کے قالب سے
ہوا اور چور کا تعلق چوہ سے)۔ کیونکہ نور اسپہبدی جب جدا ہوا قالب انسانی سے اور
وہ تاریک اور مشتاق ہے تاریکی کا اور اپنی اصل کو نہیں جانتا (یعنی عالم نور کو کہہ کر اس
نے کسب کمال نہیں کیا ہے جب اُس کا تعلق بدن سے تھا بلکہ بخلاف اُس کے نقص
اور جہالت اور بُری فصلتیں پیدا کی ہیں) اور اس کے نور میں ردی بیہمتیں جاگزیں
جو گئی ہیں پس کھینچ جاتا ہے بعد موت کے وہیں جہان تاریکی ہے اور میل کرتا ہے دوسرے
سنگوں (یعنی حیوانی قالبوں کی طرف) اور کھینچ لیتی ہیں اُس کو تاریکیاں۔) یوزاسف اور
دوسرے حکماء مشرق نے کہا ہے قالب انسانی کا مزاج سب سے زیادہ شریف
ہے اور اُس میں سب سے زیادہ قابلیت اسپہبدی فیض جدید کے قبول کرنے کی ہے
نورِ قاہم سے (بہ نسبت اُس کے کہ نور عتیق سنگوں یعنی جانوروں سے قبول کرے لہذا انہیں
منتقل ہو تا قالب انسی کی طرف کوئی نور دوسرے بے زبان حیوانوں سے۔ قالب انسی ایک
نور اسپہبدی کا مستعمل ہے) (بہ سبب شرافت اپنے مزاج کے) ایسا نور جو مدبر ہو اگر ایسا
ہو سکے کہ ایک نور دوسرے حیوان سے منتقل ہو کے اُس کے پاس آجائے تو انسان میں
دو انانیتیں حاصل ہوں۔ اور یہ محال ہے۔ بخ

یہ لازم نہیں ہے کہ اگر قالب الٰہی کے استدعا سے نور قابہ (نور اسپہدی) حاصل ہو تو اور حیوانات کے قالب بھی ایسی ہی استدعا کریں نور قابہ سے (ہو سکتا ہے کہ حیوانات کے قالب اخص کے مستدعی ہوں، ورنہ اخص کو فیض پہنچائے)۔

جب قالب النسی فاسد ہو گیا اور نور اسپہدی ظلمات کا عاشق ہے اور اپنے اصل تمام کہ نہیں جانتا تو وہ اپنے شوق سے کھینچ جاتا ہے اسفل السافلین کو (وہ اسفل السافلین جو کہ اصل مقام غائبوں کا ہے۔ یعنی سرنگوں جانوروں کے قابلوں کی طرف وہ نوزائیدگان قابلوں کا عشاق ہے۔ اور یہ قالب اس کے مشتاق ہیں۔ مصنف نے خود کہا ہے) اور سرنگوں قالب اور عالم برزخ بھی ان کا پیاسا ہے پس ضرور ہے کہ نور اسپہدی بعد عزائی بدن کے (اس جذب پنجاب سے جس کا بھریمان ہوا) دوسرے قالب میں کھنچ جائیں گی۔

کیونکہ حسن خلقت سے نور اسپہدی کا علاقہ بدن سے ہوا تھا یعنی بسبب حاجت طلبی کمال کے ۔۔۔ جب چاہتی ہے۔۔۔ ورنہ غیر نور کے تمام نہیں ہو سکتا۔ اوپر تقاضا نہیں

کہتا ہے زبان قابلوں سے انسان کی طرف کچھ بھی۔ بلکہ تنزل کرتا ہے انسانی قابلوں سے طرف بے زبانوں کے نور بدربہا توں سے جدا۔ ۱۰

ہر خلق کے لئے قالب ہیں (یعنی ہر خلق کے مناسب بدن مثلاً مکبہ اور تہور کے لئے شیر اور بد باطنی اور حیلہ بازی کے لئے لومڑی۔ اور نفل کرنے اور مسخرہ پن کے لئے بندر و چوری اور سینہ زوری کے لئے لکھیاں اور جو اُس کے مثل ہوں اور خود نمائی کے لئے طاؤس اور لالچ اور خواہش کے لئے سنور۔) ۱۱

ہر باب کے لئے ایک جزو مقسوم (پہلے معلوم ہوا کہ قالب انسی بابا لاہواب ہے لہذا اور قالب بھی دروازہ ہیں۔ اور جزو مقسوم خلق ہے جو اس قالب سے تعلق رکھتا ہو مثلاً سور میں جس قدر لالچ ہے اتنا پیونٹی میں نہیں ہے۔) ۱۲

یہ نہیں کہہ سکتے کہ عدد کائنات کا فاسدات پر منطبق نہیں ہے یہ وجہ مشائے نے اختیار کی ہے پس تنازع باطل ہے۔ کیونکہ انوار تدبیر اور تصرف کرنے والے سایہ طلب مدت ہائے دراز میں بہت ہیں اور ان کے نزولی درجہ میں تدریج ہے (کیونکہ نزول بعض حیوانوں سے دوسرے حیوانوں میں ہوتا ہے جن کی ہیئت ردی ہے وہ بعد مغارت بہت بدن کے ایک اور بدن سے متعلق ہوتا ہے جو اُس سے بڑا ہے اور قوتیں اس ہیئات کے مناسب ہیں پھر تنزل ترتیب وار ہوتا ہے بڑے سے متوسط میں اور پھر چھوٹے میں جب تک کہ وہ روی ہیئات دور ہو جائے پھر تعلق ہوتا ہے بڑے بدن سے جو پہلی ہیئت کے بعد جو ہیئت ہے اُس سے مناسب ہو اور اس طرح تنزل کرتے ہوئے یہ سب ہیئیں فنا ہو جاتی ہیں اور اب وہ متصل ہو جاتا ہے عالم عقول سے۔) اور جو لوگ حریص ہیں وہ پیونٹی کے قالب سے اُس وقت تک متعلق نہیں ہوتے جب تک بہت سے انواع کے قابلوں سے جدا نہ ہو چکے ہوں۔ (یہ قالب گویا جہنم کے درکات ہیں) ان قابلوں کی مقداروں میں فرق ہوتا ہے (کوئی بڑا قالب ہے جیسے سور کا قالب کوئی چھوٹا ہے جیسے پیونٹی کا قالب) اور ملا توں میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ کوئی زیادہ حریص ہے کوئی کم اسی طرح بہ تدریج پیونٹی کے قالب تک پھر جو اس سے بھی چھوٹے قالب ہیں بشرطیکہ اُن میں حرمس ہو جب بہت ہی چھوٹے قالب تک پہنچ جاتے ہیں اور اس اثنائیں یہ روی ہیئیں بھی فنا ہو چکتی ہیں تو عالم کون و فساد سے جدا ہو کر جنّت کے ادنیٰ درجہ سے تعلق ہوتا ہے

کیونکہ اب بدنی خلقاتی علاقے زائل ہو چکے اور جسمانی رومی ہمتیں فنا ہو چکی ہیں۔ ترقی نہیں کرتا کوئی نور انواع کثیر سے انسان میں کہ لازم آئے عدد کثیر کے انطباق کی صوبت اُن قالبوں پر جن کا شمار کم تر اور عمر میں وراز ہیں ایسے قالبوں پر جنکی زندگیاں چھوٹی اور تعداد کثیر ہے۔ (جیسے مکھیوں و پھروں و کہنملوں اور حشرات الارض یعنی کیڑے مکوڑوں کے قالبوں سے انسانی قالبوں میں کیونکہ اگر فنا ہونے والے زیادہ اور پیدا ہونے والے کم ہوتے تو اس صورت میں انطباق دشوار ہوتا۔ کیونکہ ایک ذرے سے تبدیل موسم سے ہزار بار جاتے ہیں اور اتنی تعداد انسانوں کی ہزاروں برس میں بھی پیدا نہیں ہوتی۔ اور وہ عام اور طوفان سے جو گرفت کجاتی ہے وہ کچھ نہیں ہے اس لیے کہ ایسی وبا جو عام ہو تمام اطراف عالم میں اور کل اقسام کے جانوروں میں اُس کا یقین نہیں ہو سکتا۔)۔

کمی ہو جاتی ہے علاقوں میں سکرات اور شدت موت سے اور دنیا کی بلاؤں اور بنجوں اور مصیبتوں سے۔ (یعنی بوجہ مذکورہ دنیا کی تعلقات سے نفس کو نافر ہو جاتا ہے) ہر مرتبہ انسانی میں بڑے متوسط اور چھوٹے ہیں (یعنی انواع حیوانات سے جن میں اُسی مرتبہ کی ہئیت اخلاق کے اعتبار سے ہے۔) اور ارباب صناعات ناطق سے ہر قوم کے مشابہ اخلاق اور اطوار زندگی میں ایک گروہ صامت جانوروں کی ہے۔ جیسے ترکوں کے جرگہ کے مقابل درندے اور اُن کی زندگی پس ضرور بعد موت کے یہ قوم منتقل ہوتی ہے (یعنی اُن کے نفوس بہ تدریج) بڑوں میں پختہ ہو چھوٹوں میں مدہائے دراز میں۔ (سب سے چھوٹے حیوانات کے بعد اُن حیوانوں میں جاتے ہیں جو عالم مثال میں اخلاق سے مناسبت رکھتے ہیں بہ تدریج پھر یہاں سے عالم جنات میں ترقی کرتے ہیں۔)۔

اہل اشراق کے نزدیک مشائیوں کا یہ کہنا کہ ہر مزاج خواہ انسانی ہو خواہ غیر انسانی نورِ قاہر سے ایک نور متصرف کا مستدعی ہوتا ہے کلام غیر واجبی ہے کیونکہ قالب انسانی کے ماوراء کو کوئی قالب یہ صلاحیت نہیں رکھتا۔ (یہ مصنف کے نزدیک) یقینی نہیں ہے کہ اور قالبوں کے مزاج میں اس استعداد کی صلاحیت ہے۔ مشائیں جو دوسری وجہ بطلان تناسخ کی بیان کرتے ہیں (بیان اُس کا یہ ہے کہ اگر تناسخ سچ ہوتا تو لازم آتا کہ جب کوئی انسانی قالب فاسد ہو اُسی وقت ایک حیوانی قالب کا ن ہو اور مقدم مثل تالی سے باطل ہے مقدم اور تالی میں ملازمت اس لیے ہے کہ محال ہے کہ تعلق اُس نفس کا جو بدن سے

جدا ہو گئی ہے کسی اور حیوان سے اُس وقت کے بعد ہو۔ ان دونوں مدتوں کے درمیان جو وقت ہے اُس میں نفس معطل رہے گی اور یہ باطل ہے کیونکہ اگر تعطل جائز ہو تو ٹھوڑی مدت کے لئے تو زیادہ وقت کے لئے بلکہ ہمیشہ کے لئے جائز ہو گا پس تناسخ ضروری نہ ٹھہرا۔ جب یہ ضرور ہو کہ مفارقت بدن کے بعد تعلق نہ ہو تو وہ فوراً ہونا چاہیے۔ تو جو انسان فوت ہو اُس کے مقابل اور حیوان پیدا ہو پس ہر فساد کے ساتھ ہی ایک کون کا ہونا لازم ہوا۔ اب رہا بطلان تالی کا (اُن کے اس قول سے نہیں لازم ہے اتصال وقت فساد و قالب انسانی کا ساتھ کون قالب حیوانی کے (یہ وجہ بھی مصنفؒ کے نزدیک باطل ہے چنانچہ کہتے ہیں) یہ وجہ بھی موجود نہیں ہے (تقریر جواب کی یہ کہ کہا جائے ہم نہیں تسلیم کرتے دونوں وقتوں کے اتصال کا لازم نہ ہونا) کیونکہ امور کا ضبط ہیات فلکیہ سے ہے جو ہم سے غائب ہیں (جب کہ اسرار فلکی ہم پر ظاہر نہیں ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ یہ تطابق واجب ہے کسی قانون حکم سے جو غایت ازی سے ہے اور ہم اُس پر مطلع نہیں ہیں) جیسے واجب ہے (قانون حکم سے نفس الامریں) اگرچہ ہم نہ جانتے ہوں کہ بعض انسان کے نقصان سے دوسرے کو نفع ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ مال معطل نہ رہے۔ یعنی واجب کرتا ہے یہ قانون مضبوط کہ بعض قالبوں کی موت سے دوسرے قالبوں کی حیات ہے (تا کہ نفوس معطل نہ رہیں)۔ ٹو

یہ مذہب (یعنی ناقصوں کی نفسوں کا حیوانات کے بدن سے متعلق ہونا فقط نہ اس کا عکس) اہل مشرق کا ہے۔ ٹو

کبھی تجویز کرتے ہیں نقل ماوراء انسان میں ایک بدن سے دوسرے بدن میں جو اُس کا ہم شکل ہو یعنی ایک گھوڑے سے دوسرے گھوڑے میں) اگر نہ لازم ہوتی مزاہمت جو انسان میں ہے بہ سبب استعداد فیض کے یعنی اگر فرس کے بدن میں استعداد قبول فیض کی ہوتی مفارقات سے جیسے انسان میں ہے جائز نہ ہوتا نقل ایک گھوڑے سے دوسرے گھوڑے میں)۔

مشائیہ کہتے ہیں کہ جمیع افرجہ حیوانیہ اپنے مزاج کے خواص سے استعداد کرتے ہیں نفوس متفرقہ کی مفارقت سے پس اُن میں بھی وہی لازم آتا ہے جو تم نے انسان کے لئے بیان کیا ہے۔ (یعنی ممنوع ہونا نقل کا ایک قالب سے ویسے ہی قالب میں کیونکہ اس میں صورت میں دونوں نفس ایک ہی قالب میں جمع ہو جائیں گی ایک وہ نفس جو قالب کی استعداد رکھتی ہے

دوسرے وہ جو بذریعہ نقل کے آئی ہے اور یہ محال ہے اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔) پو

یہ (وہ مذہب ہے جو مشائیوں اور افلاطون اور اگلے حکما مثل سقراط و فیثاغورس و امباذقلس و افاناذیمون و ہرمس اور ان کے ایشال کا متفق علیہ ہے) یہ سب قائل ہیں نقل کے اگرچہ جہات نقل میں اختلاف ہے (بعض صرف حیوان میں نقل تجویز کرتے ہیں بعض حیوان اور نبات میں فقط اور حیوان نبات میں اور معاون میں بھی)۔ پو

بعض اہل اسلام نے آیات وحی سے تمسک کیا ہے قولہ تعالیٰ: ﴿كُلَّمَا نَفِثَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنَا لَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾۔ یعنی حاصل مطلب یہ ہے کہ جب ان کی کھالیں فاسد ہو جاتی ہیں تو ہم انکی اور کھالیں بدل دیتے ہیں۔ و قولہ تعالیٰ: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا﴾۔ (یعنی ارادہ کرتے ہیں کہ وہاں سے باہر نکل جائیں یعنی جہنم کے درکات سے جس سے مراد ابدان حیوانات ہے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے) و قولہ تعالیٰ: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ بِمَا يَغِيظُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَمْثَلُكُمْ﴾ (اور سب زمین پر رہنے والے اور پرند جو اپنے دونوں بازوؤں سے پرواز کرتے ہیں اُتیں ہیں مثل تمہارے) (یعنی یہ بھی تمہاری گروہیں تھیں پیدائش میں اور طور زندگی میں اور صناعات اور علوم میں مگر ان کی نفسیں انسانی صورتوں سے بدل کے ان صورتوں میں آئیں۔) پو

آیتیں مسخ کی اور حدیثیں جو اس مضمون پر وارد ہیں کہ انسان قیامت میں اٹھائے جائیں گے مختلف صورتوں میں موافق ان کے اخلاق کے بہت ہیں (مثلاً قولہ تعالیٰ: ﴿وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْفِرْدَوْسَ وَالْجَنَّةَ زَيَّوْنَ وَعَبْدَ الطَّاغُوتِ﴾) یعنی ان کو مسخ کر دیا بندروں اور سوروں میں اور بنا دیا ان کو دنیا کے غلام بننے خدمت لیجاتی ہے یہ سبب ان کے اعمال کے مثل گھوڑے خچر اونٹ وغیرہ و قولہ تعالیٰ: ﴿فَلَنَلْنَاهُمْ كُفُلًا أَوْ أَفِزَّةً فَخَاسِثِينَ﴾۔

۵۔ واضح رہے کہ یہ ترجمہ شرح کی عبارت کا ہے جو تاویل سے خالی نہیں ظاہر الفاظ وحی سے یہ معنی نکلتے ہیں کہ پھر نہ پرند بھی مثل تمہارے گروہ گروہ ہیں۔ اور ان میں بھی وہی اطوار زندگی اور معیشت کے ہیں جیسے تم میں ہیں۔ یعنی حیوانی مائلتوں میں انسان اور دوسرے جاندار شریک ہیں۔ ۱۲۔

ہم نے اُن سے کہا کہ نبی و بند نقصان اٹھانے والے یعنی بعد مفارقت بدن کے۔ قول تم
وَنَحْشُرُهُمْ نَوْمًا لِّقِيَامَةٍ عَلَيَّ وَجْهًا یعنی حیوانات کی صورتوں میں سرنگوں اور
قول صلعم۔ نحشر الناس يوم القيامة علی صور مختلفہ۔ حدیث شریف ہے پیداکئے
جائیں گے انسان قیامت کے دن سرنگوں قول صلعم۔ کما تعیشون تموتون جس طرح
تم جیو گے ویسے ہی مرو گے اسی لئے فرمایا ہے آنحضرت صلعم نے جس کے یہ معنی ہیں
انہ یحشر من خالف الا ما فی افعال الصلوات وراسدہ راس الحمار جو نماز کے
کاموں میں امام کی مخالفت کریگا وہ حشر کے دن گدھے کے سر سے محشور ہوگا مطلب
یہ ہوا کہ جیسا حاکم کا اُس کا فعل ہے یعنی خواہ مخواہ امام کی مخالفت حرکات نماز
میں ویسا ہی اُس کا حشر اُس بے تمیز جانور کے سر سے ہوگا۔ اُس کی مثالیں بے شمار
ہیں جو بلحاظ طول کتاب نہیں لکھی گئیں۔

جیسا وحی میں وارد ہوا ہے جس میں شتم اشخاص کے قول کی نقل ہے۔ رَبَّنَا
اٰمَنَّا اَلْاٰثْنَيْنِ وَاٰخِثْنَا اَلْاٰثْنَيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا هَلْ اِلٰی خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيلٍ۔ اے
رب باری تو نے دو بار ہم کو مارا اور دو بار جلا یا پس ہم نے اپنے گناہوں کا اقرار کیا اب
بھی باہر نکلنے کی کوئی راہ ہے یعنی حیوانی قابلوں سے تاکہ دوبارہ موت نہ ہو۔ اور
قول تم قول اللہ تعالیٰ کا سیدوں کے باب میں۔ لَا يَدُّ وَتَوْنٌ فِيْهَا الْمَوْتُ اِلَّا الْمَوْنَةُ
الْاُولٰٓئِ۔ نہ مزا چکھیں گے وہاں موت کا الا وہی پہلی موت یعنی بچے ہوئے ہیں عذاب
دورخ سے اس لئے کہ محال ہے اُن کا معذب ہونا حیوانات کی صورتوں میں چونکہ اُن
کے اعمال خدا کی مرضی کے موافق اور ہیأت ردیہ سے پاک ہیں۔ جب کہ اُن کا نفس حیوانی
قالب میں منتقل نہ ہوگا تو انھوں نے ایک ہی موت کا مزا چکھا یعنی جب بدن انسانی
سے روح کی مفارقت ہوئی۔ اور قول تم۔ رَبَّنَا اٰخِرُجْنَا مِنْهَا فَاِنْ عُدْنَا فَاِنَّا ظٰلِمُوْنَ۔
اے رب ہمارے ہم کو پھر بھیج دے وہیں اگر پھر ہم گناہوں کا مادہ کریں تو البتہ ہم ظالم ہیں۔
قول تم فَوَيْلٌ لِّمَنِ كُنْتُمْ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَيْدِيْهِمْ وَاَنْجَابُهُمْ يَبْكُوْنَ اِلٰی عَلْوٰنٍ یعنی جبرون

۱۔ شایع کا قول بعد مفارقت بدن کے اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ انسان سے بند رہن باؤ کے تو صحیح ہے
نہ کہ جب مرو گے اپنی اہل محترم سے تو بند رہو باؤ گے اس میں کلام ہے۔ ۱۰۔

گواہی دیں اُن کے برخلاف اُن کی زبانیں اُن کے ہاتھ اُن کے پاؤں جیسے وہ اعمال کرتے تھے۔ ایسے آیات باوجود کثرت کے کوئی امر ان میں مذہب تناسخ کا ترجیح دینے والا نہیں ہے کیونکہ یہ پیغمبری رمز ہیں اور خدائی مجید ہیں اور ان کا محل کتب تفسیر میں درج ہے، اکثر حکما تناسخ کی طرف مائل ہوئے (حتیٰ کہ ارسطو نے بھی الباطل تناسخ سے رجوع کر کے اپنے استاد افلاطون کی رائے کو تسلیم کیا۔ اگرچہ کتابوں میں ایک سیاسی مصلحت سے نہیں بدلا (مگر سب کے سب متفق ہیں کہ انوار مدبرہ ظاہرہ نجاست پاکر عالم نور میں جو مرتبہ عقل سے فروتر ہے داخل ہو جاتے ہیں اس کے بعد ہم بیان کریں گے جو حکمت اشراق کے ذوق کا مقتضی ہے۔

بقا و نفس کا بیان :- معلوم ہو کہ نور مجرد پر بعد غرابی اُس کے قالب کے عدم

بقا و نفس بد

کا تصور نہیں ہوتا کیونکہ نور مجرد ذات خود عدم کا مقتضی نہیں ہے والا موجود ہی نہ ہوتا۔ نہ اس کا وجود اُس کو باطل کرنا ہے کیونکہ موجود نور تاہر ہے جس میں تغیر نہیں ہو سکتا (کیونکہ اُس کے تغیر ذات سے واجب تہ میں تغیر لازم آتا۔ انّ علی اللہ عن ذالک علو کبراً) پھر کوئی شے کیونکہ باطل کر سکتی ہے اپنی ذات کے لازم کو اپنی ذات سے (کیونکہ انوار مدبرہ انوارقاہرہ ازلیہ کی شعا میں ہیں اور وہ اُن کی ذات کو لازم ہیں اور اُن کا انکسار کفایت سے محال ہے پھر یہ کہ نور کیونکہ باطل کر سکتا ہے اپنی شعا کو اور روشنی کو بذات خود حالانکہ وہ واجب ہے اور انوار تاہرہ میں کوئی مزاحمت کسمل اور مکان پر نہیں ہے کیونکہ وہ محل و مکان سے پاک ہیں (محل سے اس لئے بری ہیں کہ وہ جوہر ہیں اور جوہر کسی محل میں نہیں ہوتا اور مکان سے اس لئے پاک ہیں کہ مکان خواص سے مواد جسمانی کے ہے) اور وہ تا یک جسموں میں حلول کے ہوئے نہیں ہیں مثلاً اغراض جسمانی کے کہ وہ مشروط ہوا نہیں متعدد و محل کی جس طرح بدن کی استعداد مشروط ہے قبول آثار نفس کے لئے اور نہ مبدد و مبررات کا (یعنی عقل مفارق) متغیر ہے پس نہیں ہیں مبررات مثل مقلقات کے جو مبر کے احوال سے حاصل ہوئے ہیں مثلاً شہوت و غضب اور حواس ظاہری و باطنی کے جو انسان کے بدن کو حاصل ہوئے مبر کے احوال سے جو علاقہ بدن کے باطل ہونے سے باطل ہو جاتے ہیں) تنہا مبر سے یا کسی شے کے ساتھ شریک ہو کے (یعنی احوال مبر کی شرکت سے غیر مبر کے ساتھ) جیسے مقالات (وہ صورتیں جو حاصل ہوتی ہیں صقل شدہ آئینوں میں)

مفارت قالب

کیونکہ ان کے حصول کے لئے جس بصر کے حاضر ہونے کی ضرورت ہے اور نسبت ان میں
کی ان موقوف علیہ شرط سے جو نفس فاعلیہ کے سوا ہے۔ (مثلاً نسبت صورت کی آمیز سے)
وہی نسبت ہے جو کہ عمل کو نقوش سے ہوتی ہے۔ نقوش اُسی سے ہیں۔ جب باطل ہوا۔
سال مبدو کا یہ بھی باطل ہو گئے۔ یعنی متعلقات جب نسبت مدبرات کی اپنے مبدو سے
ثبات و استمرار میں مثل نسبت متعلقات کے نہیں ہے۔ اپنے مبدو سے اس لئے کہ یہ متغیر
اور غیر مستمر ہیں پس تصور ہونا باطل ہونا انوار کا جیسے تصور کیا جاتا ہے باطل ہونا متعلق
بلکہ انوار اپنے موجب کے دوام کی ہمیشگی کے ساتھ ہمیشہ ہیں و ہوا المراد (نور مجرد کا موجب
ہمیشہ ہے اس لئے نور مجرد بھی ہمیشہ ہے فہو المراد) اگر انوار مدبرہ علم کے قابل ہوتے تو انکا
عدم ظلمانی ہیئتوں سے ہوتا کیونکہ وہ نور مجرد کے ضد ہیں اور اُس کے منافی ہیں اگر معدوم
ہی ہونا تھا تو جب بدن سے علائق ہے اُس وقت معدوم ہونا دلی ہے اور جب بدن سے جدا
ہو تو فرقان کے ساتھ جو اُس کی علت ہے باقی رہا۔ برنج کی موت اُس کے مزاج کا باطل ہونا ہی
جس کی وجہ سے صلاحیت نور مدبر کے تصرفات قبول کرنے کی تھی۔

شارح فرماتے ہیں یہ تقریر بقائے نفس کے ثبوت میں نظم کتاب کے موافق تھی
مگر تقریر اس برہان کی نظم طبیعی سے اس طرح ہے کہ کہا جائے۔

اگر نفس بدخرابی بدن کے باطل ہو جاتا ہے تو یہ بطلان یا خود اُس کی ذات کی
وجہ سے ہے یا کسی ایسی شے سے کہ جس کی بقا کو دخل ہے اُس کی فنا میں مثل تضاد کے
یا ایسی شے کے باطل ہونے سے جس کے وجود کو دخل ہے۔ اُس کے وجود میں جیسے شرطیں
یہ سب شقیں باطل ہیں جیسے پہلے بیان ہوا۔ پس یہ بھی باطل ہے کہ نفس بدخرابی بدن
کے فنا ہو جاتی ہے۔

ممكن ہے تقریر برہان کی اختصار کے طور پر کہ بہت سے مقدمے حذف کر دیئے
جائیں اور ہم اُس کی طرف بھی گویا پہلے اشارہ کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ثابت ہو گیا کہ
نفس ناطقہ جس میں منطبع نہیں ہے بلکہ بدن نفس کا آلہ ہے اس لئے کہ آلہ بسبب موت
کے اپنی صلاحیت سے خارج ہو گیا۔ کہ اُس کا آلہ بنار ہے اس سے جو نفس کو کیا نقصان
پہنچ سکتا ہے مثلاً آئینہ خراب ہو جائے اور نور آفتاب اور انکاس کو قبل نہ کر سکے تو اس
سے آفتاب کا کیا ضرر ہے اگر آری بیکار ہو جائے تو برعکس کی ذات کو کیا نقصان ہے

بلکہ وہ بقا عقل کے ساتھ جو اُس کی موجب ہے بلقی ہے اور جیسے عقل متنع العدم ہے اُسی طرح نفس بھی متنع العدم ہے وہو المظ - بکو

فصل :- بیان انوارِ طاہرہ کا خلاص ہو کے طرفِ عالمِ نور کے جاننا کہ نقل

کرنا۔ اور اُس کا لذت پانا عقلیات سے جو لذاتِ حسیہ سے بالاتر ہے۔ عقول کا منظر ہو جانا

ان کے لئے بعد مفارقت جس طرح بدن ان کے مظاہر تھے قبل مفارقت کے جیسے آئینہ مظهر

ہے اپنی صورتوں کا۔ اگر نورِ مدبر پر غالب نہ ہوں شغلِ برزخ کے تو اُس کا شوق عالمِ نور بقا

کی طرف تاریک جسم کے شوق سے بڑا ہوا ہوگا جس قدر اُس کا نور اور روشنی زیادہ ہوتی جائیگی

اُس کا عشق اور محبت نورِ قاہرہ کے ساتھ بڑھتا جائیگا۔ اور اس کی بے نیازی زیادہ ہوتی

جائیگی اور قرب بڑھتا جائیگا نورِ الانوار سے۔ اگر انوارِ متصرفہ میں غیر متناہی قوتِ تاثیر کی ہوتی

تو برزخی اشغال کا جذب اُس کو اُفقِ نور سے پردہ میں نہ رکھ سکتا کیونکہ جذبِ شواغل کی

قوتِ تاثیر متناہی ہے اس لئے غیر متناہی قوتِ تاثیر کی مقاومت نہ کر سکتی لیکن اس جذب سے

اُس کو پردے میں رکھا پس انوارِ متصرفہ کی قوتِ تاثیر متناہی نہ ہوتی۔ بکو

انوارِ اسپیدی نے جب مغلوب کر لیا تاریک جوہروں کو اور عالمِ نور سے

انکا عشق و شوق قوی ہو گیا اور اُن کو روشنی پہنچی انوارِ قاہرہ سے اور حاصل ہو گیا ملکہ اتصال کا

عالمِ نور محض سے اگر اب فاسد ہو جائیں قالبِ اُن کے تو وہ نہ کھنچیں گے دوسرے قالبوں

کی طرف۔ یہ سبب کمال قوت اور شدت کشش کے طرف متوجہ کرے۔ اور جو نور قوت

پا گیا شوارقِ عطیہ سے (مثل نفوسِ کاملین) جو کہ عاشق ہیں اپنی اصل پر (یعنی عالمِ نور پر)۔

کشش ہوتی ہے اُن کو طرفِ منبعِ حیات کے اپنے عالمِ اصلی کی طرف) اور ایسے نور کو جذب

نہیں ہوتا سرنگوں قالبوں کی طرف اور نہ اُن کی پرداخت سے مطلب ہوتا ہے۔ پس وہ خرابی

بدن کے بعد عالمِ نور محض میں آزاد ہو کے پاک ہو جاتے ہیں نورِ الانوار اور نورِ قاہرہ قدسیہ کی

پاکیزگی سے جب کہ مبادی کے ساتھ قرب مکانی کا تصور نہیں ہے بلکہ قرب صفاتی

ہے ظلمات سے جدا ہو کے قریب تر ہو جاتے ہیں مبادی سے اور شوق لے جاتا ہے

انِ مدرک ذاتوں کو نورِ الانوار کے قریب جس کا شوق زیادہ ہے اُس کی کشش اور بلند

ہونا طرفِ نور اعلیٰ کے زیادہ تر ہے۔ اس لئے کہ تم جانتے ہو کہ لذت شے ملامت کا وصول

اور اور اک اِس وصول کا ہے اور اِس چیز کے حصول کا اور اک ہے جو ملامت نہ ہو ملامت

نزاع پر فہم
از کار۔

اور غیر ملامت کی حیثیت سے پڑے

سب ادراک (خواہ انسان میں خواہ حیوان میں) نور مجروح سے ہیں اور کوئی شے ادراک میں اُس سے بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ کوئی شے زیادہ بزرگ اور زیادہ لذیذ اُس کے کمال اور اُس کے ملامت سے نہیں ہے (کیونکہ لذت بقدر ادراک کے ہوتی ہے جتنا ادراک کامل ہوتا ہے اور جس کا ادراک کیا جائے بتنا زیادہ وہ جمل ہوگا اچھی ہی لذت اور بہت زیادہ ہوگی)۔ خصوصاً نور مجروح اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جو لذتیں انوار مجروحہ کے طلسمات میں ہیں (یعنی انواع جسمیہ میں جو طلسمات اور صنم انوار مجروحہ کے ہیں) یہ انھیں کے فیض کا ترشح ہے اور طلسمات اُن کے سایے ہیں (جب یہ اُس کا سایہ ٹھہرے تو اُس کے کمالات اسی کے کمالات ہوئے۔ اور جو چیز غیر ملامت (ناگوار) ہے انوار مجروحہ مدبرہ کو وہ ظلمانی ہمتیں اور تاریک سائے جو اُس کو لمحی ہوتے ہیں تاریک برزخوں کی صحبت سے وہ ناپاک بدن ہیں اور اُس کا شوق ایسے ابدان سے حجاب ہے عالم انوار کا۔ پڑے

جب انوارِ اسپہبدی سے قالب کا علاقہ رہتا ہے اور جسمانی شغلوں میں کثرت سے پڑ جاتے ہیں اپنے کمالات سے انکو لذت نہیں ہوتی اور نہ اپنی آفتیں اُن کو رنج دیتی ہیں (یعنی رذائل خلقی) جیسے مست اور متوالے نشہ کی ترنگ میں جو چیز مرغوب ہو وہ لمجائے اور کوئی آفت اُس کے درپے ہو تو اُس کو بہ سبب اپنے مدہوشی کے کچھ خبر ہی ہوتی کیونکہ اس کے ہوش پر پردے پڑے ہیں۔ جو لذت نہ پائے تو ابہر نور یہ کے اشراق سے اور یہی لذت کا منکر ہو وہ حنین ہے جو لذت نکاح سے محروم اور اُس کا منکر ہے (اس سے لذت نکاح کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وہ عیاں میں ہے)۔ پڑے

جیسے ہر حاسہ کی خاص لذت اور خاص الم ہے جو دوسرے حاسہ کے لیے نہیں ہے (مثلاً آنکھ روشنی اور جھلکتے ہوئے رنگوں سے اور کان کو سیریلے راگوں سے اور ذوق کو عمدہ کھانوں سے اور لذت و ہم کی امید سے ہے اور الم ہر حاسہ کا انکے مرغوبات کے اضداد سے ہوتا ہے۔ اور یہ لذت والم بقدر اپنے اپنے ادراک کے ہوتا ہے اسی طرح خواہش اور غضب کے بھی لذت اور الم کے اسباب ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک دوسرے کے لذت والم میں اختلاف ہے اور کمال نورِ اسپہبدی کا یہ ہے کہ قوت

قہر و محبت کو ان کا حق بخشنے اس لئے کہ نور باطن اپنے ماتحت پر غالب ہے اور ایسا ہی محبت کا حال بھی ہے۔ اپنے مانوق یعنی اپنی اصل سے اُس کو عشق ہے۔

پس سزاوار ہے کہ نور اسپہیدی مسلط کرے اپنے قہر کو تاریک قالب پر اور اپنی محبت کو عالم نور کی طرف بڑھائے تاکہ وہ دونوں قوتوں کا حق ادا کر سکے اور اگر شکاف تو اُس کے مقدر میں ہے تو اُس کو محبت اور عشق ہو گا تاریک جوہروں سے پس تابیکی اُس پر غالب آجائے گی۔ (اور عالم نور سے دوری ہو جائے گی)

نور اسپہیدی کی محبت عالم نور سے جیسی چاہیے اسی وقت ہوتی ہے جبکہ اُس کو اپنی ذات اور عالم نور اور ترتیب وجود اور معاد وغیرہ کی معرفت ہوتی ہے بقدر طاقت بشری۔ اور اس لئے تدبیر قالب کی اور عنایت اُس پر بھی ضروری ہے تاکہ ترکیب بینی محفوظ رہے۔ پس سب سے عمدہ اخلاق اعتدال ہے (خواہش اور غضب میں) اور فکر کے نقص میں جو سمات بدن کے لئے ہو اور اُس کی نجات نہیں جو اپنی ہمت کو امور اخروی میں زیادہ تر نہ صرف کرے اور جس کو عالم نور کی فکر نہ ہو۔

جب کہ تجلی کی نور اسپہیدی نے حقایق پر اطلاع حاصل کر کے اور منبع نور حیات سے اُس کو عشق ہوا اور پاک ہوا برزخوں کی پلیدی سے اور مرنے کے بعد عالم نور محض کا مشاہدہ کیا قالب سے نجات پا گیا۔ اور لامتناہی اشراقات نور الانوار سے اُس پر پرتو فگن ہوئے بغیر کسی واسطہ کے اور بالواسطہ جس کی طرف اس کے پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ اور قواہر کے انوار کا بھی انعکاس ہوا اور اسپہیدیت یعنی انوار مدبرہ کا بھی پرتو پڑا جو ازل ہی سے لامتناہی اور ظاہر ہیں ہر ایک کا نور پڑا اور قہر اور لامتناہی سے اُس پر اشراقات ہوئے تو وہ لذت لامتناہی سے بہرہ یاب ہوا اور ہر ایک پچھلا اگلوں کے نفوس سے لذت یاب ہوا اور اگلے نفوس کو اُس سے لذت ملی اُس کا اشراق اور دہ پر اور دہ کا اشراق اس پر ہوا انوار لامتناہی سے اور یہ نوری اشراقات اور قی و دہرہ پیدا ہوئے اور اس پر مزید ہو جلال نور الانوار کا اور اُس کا مشاہدہ جو سب پر محیط ہے تو اُسکی بونق

کہیں سے کہیں پہنچی۔ نور مجروح کے درک اور ادراک اور مدرک کا علم انبیاء کے ان تینوں سے قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ جسمانی قوتیں اگرچہ مدرک اور مدرک ہوں اور ادراک بھی ہو نہ نور مجروح کی لذت اُس کی لذت سے قیاس کی جاسکتی ہے اور نہ وہ لذت نور سے محیط ہے اس عالم میں۔

شراحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے یہاں ایک مخفی اشارہ مکارم اخلاق کی جانب کیا ہے۔ چونکہ مصنفؒ کے کلام میں اس کا ذکر شامل ہے۔ لہذا ایک مختصر بیان مکارم اخلاق کا مناسب ہے :

خلق ایک ملک نفسانی ہے جس کے حاصل ہونے سے صدور فل نفس سے بہولت ہوتا ہے بغیر اس کے کہ غور و فکر کیا جائے۔ علم نفس میں ثنابت ہو چکا ہے کہ نفس کی تین قوتیں ہیں ایک دوسرے سے جدا اس لئے ان قوتوں کے اعتبار سے اُس سے مختلف افعال کا صدور ہوتا ہے۔ ارادہ کی مشارکت سے ایک اُن میں سے قوت ناطقہ ہے جس کو نفس ملکی کہتے ہیں اور وہ مبدع و مکرمیز کا ہے اور حقائق امور پر نظر کرنے کا اُس کو شوق ہے۔ دوسری قوت شہوانیہ جس کو نفس ہیمی کہتے ہیں اور وہ مبدع و خواہش کا ہے اور اُس کو کھانے پینے اور لذتوں کا شوق ہے۔ تیسری قوت غضبیہ جس کو نفس سچی بھی کہتے ہیں وہ مبدع و غضب اور تہور کا ہے اور اُس کو ہولناک امور پر پیش قدمی کرنے کا شوق ہے اور تسلط اور ترفع چاہتی ہے پس فضائل کی تقسیم بھی ان تینوں قوتوں کے اعتبار سے ہونا چاہیے ہے اعتدال اور تہذیب سے ان قوتوں کی۔

اگر اعتدال قوت ناطقہ کا اعتدال ہو تو اُس سے فضیلت حکمت کی حاصل ہوتی ہے۔ یہ فضیلت ایک وسط ہے۔ درمیان طریقین افراط و تفریط کے طرقت افراط میں سفاہت ہے۔ اور طرقت تفریط میں مجذبیہ یعنی احمق ہے۔ اور اگر حرکت نفس ہیمیہ کی اعتدال سے ہو تو اُس سے فضیلت عفت کی پیدا ہوتی ہے اور اُس کے طریقین افراط و تفریط میں شرہ اور خمود ہے۔ شرہ شدت سے انہماک لذات میں اور خمود بخلاف اس کے باز رہنا ایسی لذتوں سے بھی جس کی عقل اور شرع نے اجازت دی اور جو بقائے شخص اور نوع کے لئے واجب ہیں۔

تیسرے اہم قوت سہمی کی حرکت متدل ہوا اور عقل کی تابع ہو تو اس سے فضیلت شجاعت پیدا ہوتی ہے جو کہ ظاہر و درمیان افراط و تفریط یعنی تہور اور صبر تک تہور ایسے امور پر اقدام کرنا جن پر اقدام اچھا نہیں ہے اور خود بخود معروض ہلاکت میں پڑنا اور جس بزدلی ایسے موقع پر اظہار مردانگی نہ کرنا جہاں حفظ نفس و مال و عرض کے لئے واجب ہے۔ پڑ

ان تینوں فضیلتوں کے امتزاج سے ایک حالت متشابہ پیدا ہوتی ہے جو کہ کمال ان فضیلتوں کا ہے اس کو عدالت کہتے ہیں اور وہ وسط ہے درمیان افراط و تفریط ظلم و انظلام کے۔ پڑ

ظلم کے معنی وضع اللہ علی غیر محل اور عرفاً دوسروں کے حقوق میں دست اندازی کرنا اور انظلام خود جو کار برداشت کرنا اور دفع غیر ظالم کے۔ لئے بالکل حرکت نہ کرنا۔ پڑ

یہ اجناس ہیں کہ مکارم اخلاق اور ان کے اضداد اور ان اجناس سے ہر ایک کے تحت میں متعدد انواع ہیں اور ہر ایک کے طرفین میں ردیائیں ہیں جن کے بیان کے لئے کتب علم اخلاق مثل اخلاق ناصری و اخلاق جلالی ملاحظہ کرنا چاہئے۔ پڑ
اس کی ایک موٹی سی مثال ملکہ تحریر ہے جس شخص کو حاصل ہے وہ ظلم پر آہستہ جو چاہتا ہے لکھ لیتا ہے بخلاف اس شخص کے جس کو یہ ملکہ نہ ہو وہ یہ بیچ و بیچ نفوش و اسرار و مذاکرات اور حرفوں کے جوڑ توڑ ہرگز نہیں بناسکتا اسی طرح اخلاق کا جب ملکہ ہو جاتا ہے اس سے افعال نیک یا بد جس کا ملکہ ہو گیا ہو نہایت سہولت کے ساتھ بلا غور و تامل سرزد ہوتے ہیں جس کو سچ بولنے کا ملکہ ہے وہ ہمیشہ سچ ہی بولے گا جس کو شجاعت کا ملکہ ہے وہ حسب موقع اسی پر عمل کرے گا۔ عفیہ عورتیں ماحرموں سے پردہ کرنے میں بغیر سوچ سمجھ کے عمل کرتی ہیں ان کو پردہ داری اور حیا کا ملکہ ہوتا ہے بخلاف شوخ اور بے باک عورتوں کے باوصف سات پردوں میں چھپنے کے بھی ان سے ایسے حرکات سرزد ہوتے ہیں کہ ٹاٹنے والے تاڑ جاتے ہیں۔ حکام اخلاق کسی ہیں وہ عمل اور ریاضت سے حاصل ہوتے ہیں وہی نہیں ہیں ورنہ ہر شخص اپنی طبیعت سے نیک یا بد ہوتا پھر تعلیم و تعلم کی ضرورت ہی کیا تھی ۱۲۔ پڑ

کیونکہ جو سکھتا ہے لذت برزخی خود ہی حاصل ہوئی ہے ترشح سے امرنوی کے
جسمانیات پر۔ (جس کا بیان سابق میں ہو چکا ہے کہ تمام لذتیں نور سے ہیں اور لذت جسمانی
کا فیضان رب النوع سے ہوتا ہے اور اُس کی بوجھار طلسمات کے اشخاص پر پڑتی
ہے۔ جتنے کہ لذت ازدواج بھی ایک ترشح لذات حقہ سے ہے۔ کیونکہ کوئی مرد سے
سے عشق نہیں کرتا بلکہ خوبصورت کو جس میں شائبہ نور کا ہے اور لذت عشق حرارت
سے پوری ہوتی ہے کہ وہ بھی نور کے عاشقوں سے ہے اور اُس کے معلولات سے ہے
اور حرکت سے وہ بھی معلول اور عاشق نور ہے۔ اور حرکت کرتی ہیں دو قوتیں محبت اور تم جتنے
کہ زیادہ ہوتا ہے کہ مادہ پر تسلط ہو۔ عالم نور سے محبت مع قہر (غلبہ) نہ کرے اور محبت مع فرمان پذیری
مادہ کو پہنچتا ہے اُسی نسبت سے جو کہ علت کو معلول سے ہے۔ اور دونوں یک جان دو قالب
ہونا چاہتے ہیں تاکہ کوئی حجاب برزخی فی مابین باقی نہ رہے۔ اور یہ رفع حجاب کا ارادہ طلب ہے
نور اسپہبدی کی لذات عالم نور کو پہچان کوئی حجاب نہیں ہے۔ جو اتحاد عالم انوار میں ہے
وہ اتحاد عقلی ہے نہ جسمی۔ جیسے نور اسپہبدی کو نسب تعلق ہوا برزخ سے اور قالب اُس کا
منظم ٹھہرا تو اُس کو وہم ہوا کہ وہ بھی اُسی میں ہے۔ (مالا نکہ نور اسپہبدی مجرہ اور لامکانی ہے)
ایس انوار مدبرہ و تبیب جدا ہوتے ہیں (ایمان کامل ہے) از بسکہ اُس کو بہت نزدیکی ہے
انوار قاسرہ عالیہ اور نور الانوار سے اور عشق کا علاقہ عالم انوار کے ساتھ بہت ہے اس لیے
اُس کو وہم ہوتا ہے کہ وہ بھی انوار قاسرہ سے ہے۔ یہ جانتے ہیں انوار قاسرہ مظاہر مدبرات
کے لیے۔ (بعد قالب کی دوری کے) جیسے بدن اُن کے مظاہر تھے (قبل وغارت بدن کے)
اور جس نسبت سے محبت بڑھتی ہے جس میں شائبہ غلبہ (جیسے سلاطین اور حکام کی محبت)
اُسی نسبت سے اُنس اور لذت ہمارے عالم میں زیادہ ہوتا ہے۔ اور یہی حال حیوانات
کے باہمی عشق کا ہے (یہ بھی زیادہ ہوتا ہے زیادہ ہونے سے محبت اور غلبہ کے اور یہ زیادہ
ہونا اُنس کا اُسی نسبت سے ہے جیسے زیادہ ہونا محبت کا جس میں شائبہ غلبہ کا ہے اس عالم
جسمانی میں۔ اگرچہ محبت ناقص ہے بسبب کثرت حجاب کے۔ تو پھر تم کیا کہو گے اس عالم کے
باب میں جہاں پوری محبت ہے اور غلبہ بھی پورے۔ خالص ایسا کہ بس نور ہی نور ہے اور اُنس
کی چمک دمک اور زندگی۔ اس لیے کہ وہاں تاریکی ذرا بھی نہیں تو اس عالم میں اُنس اور
لذت سب سے بڑھی چڑھی ہے۔ جو

چنانچہ کلام پاک
میر کی اس طرح
اشارہ توفیق
الرجال توفیق
على النساء۔
بمعظم وغالب
ہر صورتوں پر

دو کا ایک
ہو جانا محال
ہے۔

یہ نہ سمجھ لینا کہ انوار مجرودہ مفارقت کے بعد شے واحد ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ وہ چیزیں
کبھی ایک نہیں ہوتیں کیونکہ اگر دونوں باقی ہیں تو ایک نہ ہوئیں اگر دونوں فنا ہو گئیں
تو بھی اتحاد نہ ہوا اور اگر ایک باقی رہی اور دوسری فنا ہو گئی تو وہ ہونا نہ ہوا اور سوائے اجسام
کے کہیں اتصال اور امتزاج نہیں ہے۔ (نظام انبیاؑ) اور حکما کے ظاہر الفاظ سے جو اتحاد اور
حلول نکلتا ہے اُس سے شدتِ قرب مراد ہے۔ کیونکہ حیرات کا اتحاد محال ہے اسی طرح
حلول بھی کیونکہ حلول ممکن ہے اعراض میں نہ خواہر ہے جو قائم بذات خود ہیں کسی محل کے محتاج
نہیں اور شدتِ قرب سے تو ہم اتحاد اور حلال کا ہوتا ہے اور ہم استغفار کرتے اُس بات سے
جو بایزیدؒ اور حسینؒ ابن منصورؒ اور شیخ ابن مریمؒ کے بارہ میں نقل کرتے ہیں) پھر

مجردات معدوم نہیں ہوتے پس ان میں عقلی امتیاز ہے اس لیے کہ اُن کو اپنی ذات
کا شعور ہے اور اپنے انوار اور اشراقات کا شعور ہے۔ اور تخصص کی بنا قالب کے تصرفات
پر ہے یعنی بدن سے تعلق کے بعد جو ہائیں یا صفات نفس نے اکتساب کئے ہیں اور ہر ایک
کا مادہ جدا جدا ہے اور حدوث کا وقت بھی الگ الگ ہے اور اُس کے سوا جو ہائیں مختلف
ہیں پس دو نفس ہر اتوں میں مشترک نہیں ہیں جمیع وجوہ سے بلکہ فرق ہے ہر اتوں میں اور
یہی وجہ امتیاز ہے بلکہ مجردات بدن سے جدا ہو کے ثابت اور ممتاز ہیں اس حیثیت سے کہ
اُن کے مظاہر انوار اتامہ ہو جاتے ہیں جیسے آئینے مظاہرِ مثل کے ہیں۔ یعنی مثالیں جو متعلق ہیں
کسی محل میں نہیں ہیں۔ جیسے قبل مفارقت کے بدن اُن کے ظاہر ہونے کے محل تھے۔ پھر

واقع ہے مدبرات پر سلطنت انوار قاہرہ کی (لیکن یہ سلطنت یا غلبہ شائبہ محبت
سے خالی نہیں ہے۔ تو واقع ہوتے ہیں مدبرات ایسی لذت و عشق و قہر مشاہدہ میں کہ اُس کے
ساتھ کسی لذت کا قیاس نہیں ہو سکتا اور قہر (غلبہ) عالمِ اعلیٰ کا مفسد نہیں ہے (مثل قہرِ عالمِ ادنیٰ
کے جب ایک فہم دوسرے پر غالب ہوتی ہے تو یہ دوسری فنا ہو جاتی ہے) کیونکہ طبیعت قبول کر مبنی عدم
کا وہاں منفی ہے (کیونکہ انوار مجرودہ بذات خود بطورِ کُل لذت ہیں بزرگ تر ہے اُن کا ایجاد کرنے والا۔)

۱۱۔ قرب سے بھی یہاں تشابہ صفات مقصود ہے نہ کمی مسافت۔ ۱۲۔

۱۲۔ اشراق کی اصطلاح بجائے تشخص کے۔ پھر شخص کے مفہوم سے فی الجملہ مجرود کا ادنیٰ ہونا

یا مادہ میں سمانا نکلتا ہے۔ ۱۳۔

بلکہ لذت کامل ہوتی ہے قہر سے اور مدبرانِ ظاہر جو مشابہ ہیں تو اہر سے مقدس ہیں اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدوسیت سے طوبیٰ لہم و حسن آب۔ (مبارک ہو ان کو خوبی جائے بناہ کی)۔

فصل :- احوال نفوس انسانہ کا بعد مفارقت بدن کے ہاں کی پانچ قسمیں ہیں کیونکہ نور اسپہبدی یا کامل ہے حکمت نظری و عملی میں یا متوسط ہے دونوں میں یا علمیت میں کامل ہے نہ علمیت میں یا علمیت میں کامل ہے نہ علمیت میں یا علمیت میں ناقص۔ اول مرتبہ کامل ہے سعادت میں اور یہ سابقین اور مقربین ہیں دوسرا تیسرا چوتھا متوسطین ہیں سعادت میں یہ چاروں اصحابِ یمن سے ہیں پانچواں بھرپور ہے شقاوت میں یہ اصحابِ شمال سے ہیں ان کا مقام کم و یہ واما اور اک ماصیۃ اور تم کیا جانو کہ ہاویہ کیا ہے پہلے مرتبہ کا ذکر فصل گذشتہ میں ہوا۔ اب رہے باقی چار۔ سعید جو متوسطین سے ہیں۔ (یعنی متوسط علم و عمل میں نہ سعادت میں و نہ تین ہی مرتبہ نکلیں گے کامل متوسط ناقص۔ یعنی دوسرا اور تیسرا مرتبہ ہوا پر قرار دیئے گئے ہیں) زیادہ و پاک بعد مفارقت بدن وہ نجات پاتے ہیں طرف عالم مثل معلقہ کے منظر ان کے بعض برازخ علویہ ہوتے ہیں اور ان دونوں کو ایجا دشل پر قوت ہے۔ پس استحضار ہوتا ہے کھانے کی چیزوں کا جن میں لذت ہے اور صورتیں بیماری اور سماع پاکیزہ وغیرہ یعنی لباس اور پینے کی چیزیں اور اس کے مثل اور یہ استحضار موافق ان کی اشتہا کے ہوتا ہے۔ اور یہ صورتیں ان صورتوں سے جو ہمارے پاس ہیں اپنی صفت میں پوری ہیں یعنی اس عالم کی صورتوں سے۔ کیونکہ ان صورتوں کے مظاہر اور حوامل ناقص ہیں (کیونکہ وہ بیہوالی عالم کون و فساد کی ہے) اور مظاہر ان صورتوں کے کامل ہیں کیونکہ وہ اجرامِ فلکیہ ہیں ان میں کون و فساد نہیں ہے اور ان کا قیام ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہے کیونکہ جو علاقہ ان کو برازخ اور ظلمات سے ہے وہ ہمیشہ باقی رہنے والا ہے اس لیے کہ برازخ علویہ میں کبھی ٹوٹ پھوٹ نہیں ہوتی۔ پچھ

اصحابِ شقاوت جہنم کے اطراف میں جھے ہوئے ہیں اور صبح کی ان لوگوں کا

درجہ ایک ہر گون تھے خواہ نقل (تنازع) حق ہو خواہ باطل کیونکہ محبتیں دونوں طرف
 نقیض ایک دوسرے میں اب جب انھوں نے نجات پائی برزخی قابلوں سے تو ان کے لئے
 سائے اور معلقہ کے ہیں جیسا ان کا اخلاق ہو۔ اور صورت معلقہ مثل افلاطونیہ نہیں ہیں کیونکہ
 مثل افلاطونیہ برزخی ہیں اور ثابت ہیں عالم انوار عقلیہ میں۔ اور یہ وہ مثال ہے جس میں
 ہیں عالم اشباح مجرد میں۔ ان مثالوں سے بعض ظلمانی ہیں (عذاب کیا جاتا ہے ان سے
 اشقیاء پر یہ نہایت بد صورت اور مکروہ ہیں ان کے دیکھنے سے نفس کو رنج پہنچتا ہے)
 اور بعض مثالیں ہیں یہ سعیدوں کے لئے ہیں خوب صورت ہیں ان سے خوشی ہوتی ہے)
 اور لذت ملتی ہے۔ (یہ مثل غلمان اور حوروں کے ہیں۔ جو

مثلاً
 مثل افلاطونیہ
 نہیں ہیں۔

جب کہ سیاسی معلقہ آئینوں وغیرہ میں نہیں ہیں اور نہ انکا کوئی محل ہے۔ اس عالم
 سے نہیں ورنہ ان کا ادراک ہو سکتا جو اس ظاہری سے اور کسی منظر کی ضرورت نہ ہوتی
 مگر وہ نورانی جوہر ہیں بذات خود قائم عالم مثال میں اور جو اس اُس کا ادراک نہیں کر سکتے
 مگر بذریعہ مظاہر کے پس جائز ہے کہ ان کا منظر اس عالم سے ہو (یعنی عالم حس سے ان
 مظاہر سے ان کا ظہور ہو بہ سبب صفا لیت کے جو ہوا میں یا پانی میں اور اجزاء زمین میں ہو)
 اور کبھی یہ ایک منظر سے دوسرے منظر میں انتقال کرتے ہیں کیونکہ ان میں قوت انتقال ہے
 کبھی تو وہ ہوا میں دیکھائی دیتے ہیں کبھی پانی میں اسی طرح اور مظاہر میں۔ اور ان میں سے
 پیدا ہوتی ہے ایک قسم جن اور شیاطین کی (اسی طرح غول صحرائی اور بعض شہروں اور
 زمینوں میں ظاہر ہوتے ہیں بسبب کسی خاص مناسبت کے جیسا کہ مصنف کو تحقیق ہوا
 ہے ایک جماعت کی شہادت سے جن کا اتفاق جھوٹ پر محال ہے) اس پر شہادت
 دی ہے ایک جماعت نے جن کے شمار کا حصہ نہیں ہو سکتا اہل در بند سے (اور وہ شہر ان
 کے شہروں سے ہے) اور ایک قوم نے جن کا شمار نہیں ہے ایک شہر کے رہنے والوں
 سے جس شہر کا نام میرانج ہے (آذربائیجان کے شہروں سے) یہ صورتیں (جنی اور شیطانی)

۱۔ جن شیاطین کے نزدیک ایک ہوائی جاندار ہے مناطق اور اُس کا بدن شفاف ہوتا ہے اُس کی

شان سے ہے مختلف صورتیں بدلتا۔ ۱۲۔ ش

۲۔ یعنی غیر متواتر ہے جو مثل بیہوشات کے ہے بشرطیکہ شرائط تواتر کے پورے ہوں۔ ۱۳۔ م

جامعت کثیر اس طرح کہ اکثر شہر کے لوگ اُن کو دیکھتے تھے، رفتہ رفتہ ایک مجمع کثیر اس طور سے کہ اُن کا دفع کرنا امکان میں نہ تھا اور یہ ایک دو بار نہیں بلکہ ہر وقت ظاہر ہوا کرتے تھے اور انسان کا ہاتھ اُن تک نہیں پہنچ سکتا تھا اور بھی بہت سے امور کا تجربہ ہوا (زمانہ آج اور معاہدات سے) ایسے قالب دیکھے گئے ہیں جو چھوئے نہیں جاسکتے جن کا منظر جس مشترک نہیں ہے گویا کہ سرتاپا زرہ پوش ہیں اور بدن کی مقاومت کرتے ہیں اور لوگوں سے کشتی لڑتے ہیں اور میرے دل میں صحیح تجربے ہیں جو اس بات پر ہیست کہ میرے ہیں کہ عالم چار میں اول انوار قاہرہ دوسرا انوار مدبرہ اور تیسرا انوار برزخ و عالمی اور چہارم انوار چوکھٹا صورت معلقہ ظلمات اور مستفیدہ (ظلمات میں) عذاب ہے اشقیاء کے لیے (اور مستفیدہ میں نعمت ہے سعیدوں کے لیے)۔ پو

ان نفوس سے (یعنی اس عالم کے نفوس ناطقہ سے اور مثل معلقہ سے) مثال میں ہیں جن اور شیطان۔ اور صورت معلقہ میں وہی سعادت ہیں (موسطین کے لیے یا جو ان کے مثل ہوں حسب خواہش اُن کے لذتیں ملتی ہیں)۔ پو

یہ مثالیں کبھی از سر نو حاصل ہوتی ہیں اور پھر باطل ہو جاتی ہیں مثل اُیمنوں کی صورتوں کے اور تخیلات کے (کیونکہ وہ بسبب مقابلہ اور تخیل حیوانی کے حاصل ہوتی ہیں اور مقابلہ اور تخیل کے نہ ہونے پر باطل ہو جاتی ہیں۔ اور خواب میں جو صورتیں نظر آتی ہیں وہ بھی آئینہ کی صورت اور خیال کے حکم میں ہیں اُن کا فیضان انوار مجرد سے ہوتا ہے۔ موافق استعداد خواب دیکھنے والے کے)۔ پو

کبھی پیدا کرتے ہیں مثل معلقہ کو انوار مدبرہ فلکی کہ یہ مثالیں اُن کے منظر بنیں برگزیدہ یا طالبان بصیرت کے لیے اور جن کو مدبرات پیدا کرتے ہیں وہ نوری ہیں اور نیک و پاکیزہ رو ہیں اُن کے ساتھ ہوتی ہیں اور کبھی جو شریقی ہیں (یعنی معلقہ اپنے مظاہر یعنی آئینہ اور تخیلات کو اُن میں حاصل ہونے کے بعد تاکہ جن میں انوار مدبرہ فلکی کے مظاہر طالبان بصیرت کے پاس۔ بظاہر یہاں عبارت میں چھ لفظوں کا فرق پڑ گیا ہے اس لیے کہ وہ جس کو مدبرات منع کر دیتے ہیں اپنے مظاہر سے اور اُن کی حفاظت کرتے ہیں لازم نہیں ہیں کہ نوری ہوں اور اُن کو نیک اور پاکیزہ رو میں مصاحبت کریں بخلاف اُن کے جن کو پیدا کرتے ہیں مدبرات سے اور ان کے

ہیں کہ وہ ایسی ہوں کیونکہ علت اگر اشرف ہے تو معلول بھی اشرف ہوگا) جب شاہدہ کیا گیا ان مثالوں کا اور وہ جس کا شاہدہ ہوا جس مشترک کی طرف منسوب ہے پس دلالت کی شاہدہ نے کہ مقابلہ میں شاہدہ کی مطلق شرط نہیں ہے بلکہ ابصار مقابلہ پر موقوف ہے کیونکہ مقابلہ بھی ایک قسم کا پردہ اٹھا دینا ہے۔ (اور پردے کا اٹھ جانا شرط شاہدہ کی ہے)۔

یہ عالم جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی عالم اشباح مجردہ (وہ بھی وہ عالم ہے جس کی طرف اشارہ کیا ہے اگلے حکیموں نے کہ عالم حسی کے سوا ایک عالم مقداری اور بھی ہے جس کے عجائب کی کوئی انتہا نہیں ہے اور نہ اس کے شہروں کا کوئی شمار ہے اور اسی عالم کے شہروں سے ہیں جابلقا اور جابر صایہ دونوں بڑے شہر ہیں ہر ایک شہر کے ہزار دروازے ہیں ان کے رہنے والوں کا کوئی شمار نہیں ہے وہ یہ نہیں جانتے کہ خدا نے آدم اور اس کی ذریت کو خلق کیا اور وہ مقابل عالم حسی کے ہے اس کے افلاک مثالی بھی ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اس کے عنصریات ہر کیات حرکت افلاک کے آثار کو اور اشراقات عالم عقلیہ کو قبول کرتے ہیں اور وہاں بے نہایت نوعیں صوریہ عظیمہ کی پیدا ہوتی ہیں ان کے مختلف طبقے ہوتے ہیں لطافت اور کثافت کے اعتبار سے اور ہر طبقہ کے اشخاص لامتناہی ہیں اگرچہ طبقات تنہا ہی ہیں۔ انبیاء۔ اولیاء اور حکمائے مثالہین نے اس عالم کا اعتقاد کیا ہے اور سالکان راہ خدا کے لئے اس عالم میں مطالب و اغراض ہیں ان ظہار عجائب اور خوارق عادات کے لئے اور بعض ساحر اور کماہن بھی اس کو دیکھتے ہیں اور اس کے بعض عجائب کو ظاہر کرتے ہیں)۔

اسی عالم اشباح مجردہ سے تحقق بعثت اجساد کا (جیسے کہ وارد ہوا ہے شرائع الہیہ میں) اور اشباح ربانیہ کا تحقق بھی اسی عالم سے ہو ہے (یعنی اشباح عظیمہ فاضل اور ملیح یا ڈرانے والے بدقوائج اس میں ظہور علت اولی کا ہے) اور اشباح جو لائق عقل اول کے ظہور کے ہیں اور ہر عقل کے لئے اشباح ہیں مختلف صورتوں کے جو عقول کی شان کے لائق ہیں۔ اور کبھی اشباح ربانیہ کے مظاہر اس عالم میں ظاہر ہوتے ہیں جب یہاں ظہور

ہوتے ہیں تو انکا ادراک ہو سکتا ہے جیسے موسیٰ بن عمران علی نبینا وعلیہ السلام نے ظہور باری تعالیٰ کا طور پر دیکھا جس کا ذکر توریت مقدس میں ہے اور جیسے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے جبریل علیہ السلام کو وحیہ کلمی کی ہوتے ہیں دیکھا کہ اسی سے تحقیق ہوتے ہیں جمیع مواعد نبوت (یعنی اہل بیت کا جنت کی نعمتوں میں آرام کرنا اور اہل دوزخ کا عذاب کیونکہ جسد مثالی میں نفس کا تصرف ویسا ہی ہے بیسا جسم عنصری میں ہے اُس کے بھی سب حواس ظاہر و باطن ہوتے ہیں کیونکہ مدرک و حقیقت وہی نفس ناطقہ ہے۔ بخ

کبھی حاصل ہوتے ہیں بعض نفوس متوسطین سے جو صاحب اشباح معلقہ معینہ ہیں جن کا مظہر افلاک ہیں طبقہ فرشتوں کے شمار کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ (حسب طبقات) افلاک جس قدر جو نفس پاک و صاف ہوگی ہی اونچے آسمان سے اُس کا تعلق ہوتا ہے اور جہاں تک رسائی مقدس اور متاہین کی ہے جو حکمت نظری اور عملی میں کامل ہیں) اعلیٰ ہیں عالم ملائکہ سے۔ بخ

فصل :- اس بیان میں کہ شر اس دنیا میں اور شقاوت آخرت میں کتر ہے خیر و سعادت سے۔ بخ

شقاوت اور شر لازم ہوئے ہیں اس عالم ظلمات میں حرکات سے۔ اور ظلمت اور حرکت لازم ہے انوار کا ہرہ اور مدبرہ کو فقر و احتیاج کی جہت سے جو اُن کو بذات خود عارض ہے نور الانوار پر بحال ہے ہیات اور جہات ظامانیہ پس اس سے صادر نہیں ہوتا شر (یعنی بالذات۔ اسی طرح عقول و نفوس سے بھی بالذات شر کا صدور نہیں ہوتا بلکہ بالعرض ہوتا ہے کیونکہ فقر اُن کو عارض ہے اُس سے ظلمت کا صدور ہوا اور حرکت مقتضی ہے شر کی۔ فقر اور ظلمات ضرورۃً لازم ہیں معلولات کو ماہیت سے مثل اور لوازم ماہیت کے جن کا سلب محال ہے (ماہیت کو شے معلول کی کیونکہ اُس کی ماہیت سے احتیاج ہے غیر کی یہی فقر ہے جس کو لازم ہے ظلمت بلکہ شریک سلب ماہیت سے اُسی طرح متنع ہے جیسے مثلث سے تین زاویوں کا۔ یہ جواب ہے اُن کے لئے جو کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ شے کو نہ پیدا کرتا تو اچھا ہوتا۔) اور وجود کا تصور نہیں ہو سکتا مگر اُس کی ماہیت کے ساتھ۔ (یعنی جمیع احوال و احکام کے ساتھ جو اُس کی ماہیت میں داخل ہیں ان میں سے ہے شر کا لازم ہونا کیونکہ اگر تصور

کیا جائے۔ وہ دکاندار یہ ممکن ہو کہ اس سے بہتر ممکن ہے تو ضرور ہے کہ وہ موجود ہو کیونکہ
 خدا نے تعالیٰ نعوذ باللہ بخیل نہیں ہے۔ اگر اس سے بہتر نام کا پیدا ہونا ممکن ہوتا تو خدا نے
 اس کو ضرور جانتا ہو گا کیونکہ وہ عالم ہے کلیات و جزئیات کا اگر جانتا ہے اور اس نے
 پیدا نہیں کیا باوصف قدرت یہ بات اس کے جوہ کے منافی ہے۔ اس کو بیان کیا ہے
 نام شرعی نے اپنی بعض کتب میں اور شیخ محمد الدین العربی نے کتاب فتوحات مکہ میں اس
 بیان کو نقل کیا ہے اور وہ بے شک اچھا بیان ہے۔ یہ بھی معلوم رہے کہ شرک کی کوئی ذات
 نہیں ہے بلکہ عدمی۔ یہ یا وہ عدم ذات ہے یا عدم کمال ذات۔ اور نہیں پائی جاتی کوئی
 شرک کر کے وہ بڑے بڑے بڑے عدم بن جاتی ہے اور اگر کسی شرکے کسی کو کوئی نقصان پہنچے
 تو وہ شر نہیں ہے اس شے کے لئے اور نہ اپنی ذات کے لئے کیونکہ وجود کسی شے کا اپنے عدم کا
 اقتضا نہیں کرتا اور نہ کسی ایسی شے کے عدم کا اقتضا کرتا ہے جو اس کی ذات کا مکمل ہو اور اگر
 شے اقتضا کرے اسے بعض کمالات کے عدم کا تو یہ عدم شرت نہ کہ وہ شے اس قیاس پر کہ
 ایسا اقتضا غیر معقول ہے کیونکہ جمیع اشیاء طالع ہیں کمالات کی نہ کہ مقتضی ہوں اپنے عدم
 کے۔ اس کے نتیجے میں ہے کہ وہ کمالات ہوں اور اس میں لازم آتا ہے کہ شر اگر موجود ہو تو
 شر نہیں تھا یا وہ شر ہوگی اپنی ذات کے لئے یا غیر کے لئے اور جب ایسا نہیں ہے تو شر بھی موجود
 نہیں ہے۔ زائد انکلی اس لئے شر سمجھی جاتی ہے کہ وہ بدن کی خوبصورتی کو باطل کر دیتی ہے
 اور البتہ ہی اور شر بھی ہیں جس طرح عدم کی حیثیت سے کسی فاعل کی طرف منسوب
 نہیں ہو سکتا مگر بالعرض اسی طرح شر بھی فاعل کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا الا بالعرض۔
 پس احتیاج کسی دوسرے فاعل کی نہیں ہے جیسا کہ جس نے گمان کیا ہے۔ جب تم جانتے ہو کہ
 اور کوئی وجہ الوجود نہیں ہے سوا ایک کے اور قسمت اس کی مقتضی ہے کہ لا ایسی غیر موجود
 ہو جس میں کچھ بھی شر نہ ہو اور اس کا وجود حق اول تعالیٰ شائد سے ہو جیسے عقول اور نفوس
 وغیرہ اور (۲) ایسی شر ہو کہ اس میں کچھ بھی خیر نہ ہو اور یہ تمنع الوجود ہے کیونکہ یہ عدم بحت
 ہے۔ اور (۳) شر کہ مع خیر قلیل خیر مطلق سے نہیں حاصل ہو سکتی اور نہ وہ جس میں خیر و شر
 برابر ہو اس عالم میں خیر سے بہت ہی کم ہے۔ (ایک تو یہ عالم ہی بہ نسبت عالم افتاد کے
 فقیر ہے جو کہ عالم عقول سے فقیر ہے اور وہ بھی احقر ہے عالم ربوبیت سے۔ پس اس کی
 جلالت ذات کی نسبت سے شر کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔ اگر یہ ساری دنیا شر ہی شر ہو تو

تو کبھی کچھ نہ تھا اگر یہ اس عالم میں غیر سلامتی زیادہ ہے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ مرض و تنگی بہت
اگر چہ بہت ہو لیکن سخت اور سلامتی اس سے بڑھ ہی ہوئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ خبر غالب ہے۔ پھر
قاعدہ بیان پیدا شد ہو لید غیر تنہا ہی ہے۔

ربہ کہ قوت خواہر کی غیر گناہی ہے فعل میں اور مادہ میں قوت قبول غیر زیادت
ہے اور معدات مثل حرکات فکریہ وغیرہ غیر تنہا ہی ہیں بکھلا ہے و درازہ حصول برکات کا
اور مینان معدنی نباتی و حیوانی و قوت و عبادی ہے۔ اور مینان انوار مدبرہ یعنی اسپہبد
نسیانہ کا الی غیر انہایت ہے قرآن و قرآن جاری ہے۔ کالمین مدبرات (یعنی نقوس) ملاحظہ
انسانیز بدن سے جدا ہونے کے بعد تو اس سے خلق ہو جاتے ہیں زیادہ ہوتا جاتا ہے شمار
مقدس انوار کا غیر نہایت تک یہ حکمت اور خیریت کی منافی ہے اب رہی ایک ہی شوق۔
رد غیر کثیر مع شریقل جو اس کو لازم ہو اس کا وجود ضروری ہے اور مبدع عالم کی حمت
سے دور ہے کہ اس کو چھوڑ دے اور۔ ایجاد کرے کیونکہ خیر کثیر کو شریقل کے لئے ترک کرنا
شر کثیر ہے مثلاً آگ اور پانی سے بے شمار منافع ہیں اگرچہ کبھی بھی خرق اور عرق کی وجہ
سے ضرر کبھی پہنچتا ہے اسی طرح حیوانات اور انسان اگرچہ شریقل ہیں لیکن خیر ان کی بہت
زیادہ ہے شر سے۔ (یہ سب مل کے پانچ قسمیں ہوں) یہ سوال کہ خدا کے تعالے نے
پیدا ہی کیوں کیا اس قسم کو جن میں ذرا بھی شر ہے اور ان کو شر ہے بری کیوں نہ پیدا کیا تاکہ
ان سے شر بالکل نہ ہوتی یہ سوال فاسد ہے کیونکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اس شے کو جیسی
اس کی ذات ہے ویسا کیوں بنایا پانی اور آگ کو گ کیوں بنایا اگر اس قسم میں شریقل
نہ ہوتی تو پانی قسم ہو جاتی یعنی وہ اس میں ہی خیر ہے اور۔ پانچویں قسم بالکل ایجاد نہ کی جاتی
اگر یہ اس کا ایجاد ضروری ہے کیونکہ اسی کی حمت کے لئے جائز نہیں ہے کہ مصالح اور
خیرات کلیہ کو بعض جزئی شر کے لئے ترک کر دے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب سلامتی بدن
کی مقصود ہوتی ہے تو کسی عضو کو کاٹ ڈالتے ہیں اور یہ عین حکمت ہے۔ موجودات کا حصر
ان دونوں قسموں میں ہے یا خیر محض یا خیر کثیر مع شریقل اور اسی کی طرف مصنف نے
اشارہ کیا ہے۔

فصل :- بیان سبب اندازات اور مفیبات پر اطلاع ہونے اور اس بیان
میں کہ نقوش کائنات کے ازل اور ابتدا محفوظ ہیں برانخ علویہ میں اور ان کی تکرار واجب ہے

اور اشباح مجرودہ عالم مثال میں غیر متناہی ہیں۔ نیز جب انسان کے حواس ظاہری کے اشتغال کم ہو جاتے ہیں (یا تو اسباب ضروریہ نوع کے سبب سے مثلاً نیند جس میں حواس ظاہری محفل ہوتے ہیں اور روح ظاہر سے طرف باطن کے متوجہ ہوتی ہے۔ یا غیر ضروری اسباب سے اور اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا اصل فطرت میں آلات ضعیف ہوں تو اس کا شغل تدبیر بدن میں کمتر ہوگا اور جس قدر اس میں کمی ہوگی عالم باطن کی طرف توجہ زیادہ ہوگی یا غیر فطری مثلاً طبیعت کا نام و نازک ہونا یا صغیر میں مبتلا ہونا اس صورت میں بھی بہ سبب قلت شغل بدن کے باطن کی طرف توجہ بہ منقطع ہوتی ہے یا اکتسابی ہو جائے۔ بعض کاہن ایسے امور استعانت کرتے ہیں جس سے حس کو حیرت اور خیال کو وقفہ ہو جائے اور نفس نااطفہ بہ سبب ضعف عایق کے امور غیبی سے ملاقات کرتی ہے۔ پس نفس نااطفہ (بعض اوقات) تخیل کے شغل سے مخلصی پا کے امور غیب پر اطلاع حاصل کرتی ہے۔ (ایسے امور جو ہو رہے ہیں یا ہو گئے یا عنقریب ہونے والے ہیں۔) اس پر شہادت دیتے ہیں سچے خواب (حاصل ہوتے ہیں سامع سے یا معارف سے) سامع کی یہ صورت ہے کہ غیب پر اطلاع ہو حالت نوم میں کسی اور کو اس لیے کہ محال ہے خلق کثیر جھوٹ پر اتفاق کر لیں اور وہ حکایت کرتے ہیں اپنے ذاتی مشاہدوں کی کہ خواب میں جو دیکھا وہ خود یا اس کی تعبیر ظاہر ہوئی۔ تعارف یہ کہ خود دیکھنے والے کو بذات خود مشاہدہ ہوا۔ ایک شخص بھی ایسا نہ ہوگا جس کو اپنی ذات میں اس کا تجربہ نہ ہو یا وہ مگر یہ کہ کوئی شخص فاسد المزاج ہو اور اس کی قوت تخیل اور تذکرہ بکار ہو خواب میں تو وہ معذور ہے۔

جب نفس نااطفہ کو یہ قوت حاصل ہے کہ حالت نوم اور مرض میں عالم غیب پر اطلاع حاصل کرے تو حالت بیداری اور صحت میں کون مانع ہے الایہ کہ کوئی امر مانع ہو مثلاً اشتغال محسوسات اور یہ مانع دور ہو سکتا ہے اور اس پر دلالت کرتے ہیں انذارات انبیاء علیہم السلام اور اہل تجربہ کے جو اولیا اور متاہلین سے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام میں اصلی قوت ہوتی ہے ان کا نفس قوی ہوتا ہے اور ان کا بدن اشتغال عالم علوی سے اتصال کا مانع نہیں ہوتا حالت صحت اور بیداری میں ان کے نفس میں ایسی قوت ہے کہ وہ دونوں عالموں سے مشغول ہونے کی سمائی رکھتے ہیں۔ اور نیک انسان اور اولیاء اللہ بزرگۃ اکتساب ریاضات خاص نے یہ قوت حاصل ہو جاتی ہے اور ملکہ ہو جاتا ہے کیونکہ اگر بدن مانع نہ ہو تو نفس میں اور

عالم علوی میں کوئی حجاب نہیں ہے۔ نفس انسانی کو نفس فلکی سے فیض پہنچتا ہے جیسے ایک آئینہ سے دوسرے آئینہ میں صورت کا انعکاس ہوتا ہے۔ ابو

کیونکہ نور مجرد کو حجاب اور جسم مانع نہ ہو تو اس میں اور انوار مدبرہ فلکیہ میں کوئی حجاب متصور نہیں ہے۔ سوائے برزخی اشغال کے۔ کیونکہ حجاب الہاد کے خواص سے ہے مجربات میں کوئی برزخیت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ خاصہ مادہ کے ہیں انوار اسپیدی (انسانی) کا حجاب ہو گیا۔ ناماہری اور باطنی کے اشغال ہیں جب اس سے چھٹکارا ہوتا ہے تو وہ آزاد ہے کہ اس کا اتصال ہو انوار اسپیدی سے براہِ علیہ کے اور اس کو اطلاع ہوتی ہے اُن نقوش پر (کائنات کے) جو براہِ علیہ میں ہیں (کیونکہ کل کائنات منقوش ہیں براہِ علیہ میں) کیونکہ یہ انوار مدبرہ اپنے جزئیات کو جانتے ہیں (بعض نسخوں میں ہے کہ اپنے حرکات کو جانتے ہیں) اور اپنے حرکات کے لازم کو بھی جانتے ہیں (کیونکہ علم علت اور ملزوم کا غیر منفک ہے علم سے معلول اور لازم کے ساتھ)

صورتیں کائنات کی سب کی سب مرتسم ہیں۔ برات فلکیہ میں اور کائنات کے قوانین اور ضبط معلوم اور محفوظ ہیں کوئی امر بیہودہ بے وار نہیں ہوتا بلکہ جمیع امور موافق غیبی مشالوں کے ہوتا ہے جو کہ ندائے تعالیٰ کی یادداشت سے لوح محفوظ میں اور انذارات دلالت کرتے ہیں عالم بنیاتی پر اور نفوس بشریہ کی ذات خاص سے۔ اس کو تعاقب نہیں ہے ورنہ کبھی نفوس بشریہ سے غائب نہ ہوتے اور نہ نفوس بشریہ کی قوتوں کے موافق میں ہو اس کو حاصل میں ورنہ کبھی اس سے دور نہ ہوتے کسی وقت پس وہ امور علوی کے سبب سے ہیں امور جزئیہ کی تخیل مجربات عقلی کو نہیں ہوتی لہذا وہ عالم انسانی سے ہیں وہ نفوس بنیاتی کا افلاک سے تعلق نہیں ہے واجب ہے کہ اُن کے ضوابط کلیہ اپنے مبادی کی طرف سے ہوں کہ سب ایسا ہو تو یوں ہو اور قوانین کا اسماعا عقل میں ہے پھر جب کہ منقش ہیں نفس فلکی میں اور ان کی تکمیل ہر نقطہ تک پہنچتی ہے پس بلاشبہ کہ وہ لازم حرکات اور استقامت شرطیات کو جانتے ہوں یہ لیکن ایسا ہوتا یا ہو گا اور اگر ایسا نہ ہوتا نہ ہوتا۔ جب تم کو یہ مقدمہ معلوم ہوا تو اب سمجھو کہ وہ صورتیں بنیاتی اور انک نفس کو خواب یا بیداری یا دونوں حالتوں کے مابین ہوتا۔ نہ یا اس کے مثل اور کوئی صورت ہو تو یہ یا تو اس لئے ہوتا ہے کہ اس عالم سے اتصال ہو یا نہ ہو۔ اگر اتصال کے سبب سے ہو تو

اس صورت میں یا کمالی امتثال ہو یا جزئی اور دونوں مفروضوں سے پس یا تو بہت جلد ملے ہو جائے یا ثابت رہے پس اگر ثبوت کمالی ہو تو متخیلہ جس کی طبیعت سے محاکا ہے وہ اُن معانی کیلئے کو جن کا انطباع نفس میں صورت جزئی میں ہے اُس کی حکایت کرے گی اور یہ صورتیں خیال میں چھپ جائیں گی اور وہاں سے جس مشترک میں منتقل ہوں گی اور مشاہدہ ہوں گی پس جس چیز کا مشاہدہ ہوا اُس کو اُس معنی کمالی سے جس کا اور اک نفس کو ہوا ہے شدید مناسبت ہے اس حیثیت سے کہ اُن میں صرف کلیت اور زیریت کے مساوی کوئی اختلاف نہیں ہے تو یہ خواب تعبیر سے بے نیاز ہو گا اور اگر ایسا نہ ہو پس اگر اس صورت میں ایسی مناسبت ہو کہ اُس پر اطلاع یا تنبیہ ممکن ہے مثلاً معنی کی تصویر لازم یا ضد یا شبیہ سے بنی اس طرح کہ نفس نے دشمن کا اور اک کیا متخیلہ نے اُس کو سانپ کی تصویر سے ظاہر کیا یا بھیر یا اگر اور اک باو شاہ کا کیا تو اُس کی حکایت کی دریا یا پہاڑ سے تو اُس صورت میں تعبیر کی ضرورت ہو گی اور یہ تحلیل ہو گی بالعکس یعنی رجوع کریں گے خیالی جزئی صورتوں سے معانی کیلئے نفسانہ کی جانب اور کوئی ایسی مناسبت نہ ہو جس کا مذکورہ بالا تو ایسے خواب پر اشیاں متخیلہ کی مسخر کی ہے۔ اور اگر صورت جزئی ثابت رہی اور قوت حافظہ نے اس کی نگاہداشت کی اسی طرح جیسا وہ تھا اور متخیلہ نے اُس میں تصرف نہ کیا یعنی اشیاء کا غیر اشیا کی صورت میں تمثیل نہ ہوا تو یہ رویا سچ ہو گا اور تعبیر کی انبیاح نہ ہو گی اور اگر متخیلہ غالب ہے اور نفس کا اور اک ضعیف ہے تو متخیلہ نے اس میں جلد ملد صورتیں کائنات کی سب کی سب مرتسم ہیں۔۔۔ بات ننگیہ میں اور کائنات کے مضبوط معلوم اور ضبط کیے ہوئے ہیں وہ یہودگی سے نہیں صادر ہوتے (یعنی غیر مربوط نہیں ہیں) بلکہ وہ شغلیہ کے موافق ہیں کہ وہ ذکر حکیم تعالیٰ شانہ کا لوح محفوظ میں ہے اور ایسے اندازت میں جو دلالت کرتے ہیں عام جزئیات پر اور وہ نفوس بشریہ میں بذات خود موجود نہیں ہیں ورنہ اُس سے ہرگز غائب نہ ہوتے اور نفوس کی قوت اُس سے حاصل ہوتے ہیں ورنہ کبھی اُس سے دور نہ ہوتے۔ پس وہ نہیں ہیں مگر امر علوی کی جہت سے نہ ایسے امور جزئیہ جن کی تحلیل مجردات عقلیہ کو

نہیں ہوتی پس وہ امور عالم نفسانی فلکی سے ہیں نہ وہ کہ ان کے لئے موابط کلیہ مقرر ہوں مبادی کی طرف سے کہ جب کبھی ایسا ہو تو ایسا ہوا اور وہ قوانین جن کا احصاء عالم عقل میں ہے پھر جب اُس سے نفس فلکی منقش ہے اور ہر نقطہ کی طرف واصل ہونے کی تخیل کرتی ہے پس اُس کے لئے نہ وہ کہ لازم حرکات کو جانے شریکات کو استغنا کر کے (یعنی قیاس استغنائی سے) لیکن ایسا ہے پس ایسا ہے۔ اور ایسا نہیں ہے پس ایسا نہیں ہے نہ جب یہ معلوم ہوا پس اب یہ سمجھو کہ وہ صورتیں جن کا نفس کو حالت خواب یا بیداری میں ادراک ہوتا ہے اور جو حالت ان کے بین میں ہوا اُس کے مثل یا تو وہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ نفس کو اُس عالم سے اتصال ہو یا نہ ہو پس اگر اتصال کے سبب سے ہو پس وہ امر کلی ہو یا جزئی اور بہرہ و نقدیر پس یا تو بدلے ہو جائے اور اُس پر کوئی حکم نہیں ہے یا ثابت رہے پس اگر کلیہ کا ثبوت ہو تو متنبی اس کی طبیعت سے محاکات ہے ان معانی کلیہ کو جو نفس میں جزئی صورتوں سے منطبع ہوتے ہیں حکایت کرتا ہے اور یہ صورتیں خیال میں منطبع ہو جاتی ہیں اور ان سے جس مشترک میں منتقل ہوتی ہیں پس وہ شاید ہو جاتی ہیں اگر شائدہ کو شائدہ مناسبت ہو اُس سے جس کا ادراک نفس کو ہوتا ہے سنی کلی سے ان میں سوائے اس حیثیت کے کوئی فرق نہیں ہوتا البتہ طبیعت اور حیثیت کے تو ایسا رویا تعبیر سے مستغنی ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو کوئی سبب ہو تو ممکن ہے کہ وقت حاصل ہوا اور اُس پر تنبیہ ہو جائے جیسے شانسی کی صورت اُس کے لازم کی صورت میں ہو یا اُس کی ضد یا اُس کی تنبیہ سے جسے نفس ادراک دشمن کا ہو تو متخیل اُس کو سائب یا بھیڑے کی صورت سے محاکات کرے یا ملک کا ادراک ہو تو متخیل اُس کو پہاڑ یا دریا کی صورت میں محاکات کرے اس صورت میں احتیاج تعبیر کی ہوگی اور تعبیر سے تحلیل بالعکس داہے یعنی رجوع کرنا خیالی جزئی صورتوں سے طرہ معانی نفسانی کلیہ کے اور اگر نسبت نہ ہو تو ایسا رویا اضافات اور جھوٹے خوابوں میں شمار ہوگا جو متخیل کے مذاق سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر جزئیہ کا ثبوت ہو اور حافظہ اُس کی حفاظت کرے اپنی صورت پر

اور تخیل کا تصرف اُس کے تشل میں نہ ہو جو اُس کی صورت کو بدل دے تو یہ خواب سچا ہو
 بغیر اقیانوس تعبیر کے۔ اور اگر متخیلہ غالب ہو اور نفس کا اوراک ضعیف ہو تو متخیلہ جلدی
 کرے کہ اُس کو اپنی طبیعت سے بدل دیتی ہے جس مثال کو نفس نے اوراک کیا تھا اُسکے
 خلاف تصور پیدا کرتی ہے اور کبھی تو اس مثال کو بالکل ہی تبدیل کر دیتی ہے اور دوسری
 صورت پیدا کر دیتی ہے اور ایسا ہی کرتی رہتی ہے حالت بیداری تک پس اگر ایسی صورت
 پر غمتی ہو جس کو کسی طرح تحلیل سے اصلی صورت کی طرف توجہ دھو سکے تو وہ ایسا خواب
 ہے جو محتاج تعبیر کا ہے ورنہ اضغاث احلام سے ہے۔ یہ وہ ہے جو نفس کو بابتالیہ
 سے ملتا ہے حالت خواب میں اور وہ جو بیداری میں اُٹلتا اُس کی دو صورتیں
 ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ نفس قوی ہو اور محاذات کے پہلوؤں کے ایسے
 وفاق کرے اور بدن اُس کو مشغول نہ کرے اور مبادئی عالیہ سے ملنے میں شریک
 اور قوت متخیلہ بھی قوی ہو اس حیثیت سے کہ جس مشترک کو جو اس نماہری
 سے بچاتی رہے اس صورت میں بعید نہیں ہے کہ ایسے نفس کو بیداری میں وہی
 واقعہ ہو جو اوروں کو خواب میں ہوتا ہے اسی میں سے وحی صریح ہے جو نتائج
 تاویل کی نہیں ہے اور بعض اس میں سے وہ ہے جو ایسا نہ ہو پس تاویل کی ضرورت
 ہوگی یا ایسے منامات سے مشابہ ہو جو اضغاث احلام ہیں اگرچہ تخیل نے غور
 کیا ہوا انتقال اور محاکات میں۔ دوسرا اُن میں سے کہ نفس ایسا نہ ہو اور مدللے
 حالت بیداری میں ایسی چیز سے جو مدہوش کر دے نفس کو اور متحیر کر دے خیال
 کو جس کا ذکر گذر چکا ہے۔ اور اکثر ایسا اتفاق ضعیف عقل والوں میں ہوتا ہے
 جو اصل جبلت سے مدہوشی اور حیرت سے ماہر ہیں۔ یا یہ صورتیں عالم علوی
 کے اتصال سے نہ ہوں بدن سے فارغ ہونے کی جہت سے پس اگر یہ عالم خواب
 میں ہو تو وہ درحقیقت اضغاث احلام ہے اور جو نما خواب ہے اور اُس کے
 تین اسباب بیان ہوئے ہیں اول یہ کہ جو کچھ عالم بیداری میں دیکھتا ہے اُسکی
 صورتیں خواب میں باقی رہ جاتی ہیں اور سب سوتا ہے تو خیال سے جس مشترک
 میں منتقل ہو جاتی ہیں وہ بعینہ نظر آتی ہیں اگر اُس میں متخیلہ کا تصرف نہ ہو یا مناسب
 تصرف کرے و و سرے یہ کہ مفکرہ نے ایک صورت بنائی اور یہ صورت سوتے میں

خیال کی طرف منتقل ہوئی اور وہاں سے جس مشترک میں تیسرے یہ کہہ دے کہ مزاج میں تغیر واقع ہو جو قوت تخیل کی حامل ہے اور ان تغیرات کی وجہ سے اس کے افعال میں تغیر ہو جس کے مزاج پر صفر غالب ہے اس کو زرد رنگ کی چیزیں دیکھائی دیں اور اگر حرارت غالب ہو تو اس کو آگ یا گرم حمام کی محاکات ہو اور اگر برودت غالب ہو تو برف اور سردی معلوم ہو اور اگر سودا غالب ہو تو سیاہ چیزیں اور خون ناک امور کی محاکات ہو اور ان سے ذریعے۔ اور ایسی صورتوں کا حصول جو بہ سبب غلبہ کسی غلط یا کیفیت کے ہو جو ان امور کا موجب ہو اس لئے ہوتا ہے کہ یہ کیفیت ابھی کبھی اپنی جگہ سے تجاوز کر کے اپنی نزدیک کی چیزوں میں پہنچتی ہے جیسے آفتاب کا نور اجسام میں اس معنی سے کہ وہ سبب اس کے حدوث کا ہے اس لئے کہ ایسے اشیاء بھی موجود ہیں جو اپنے امثال کے ذریعے سے خیر و کوفض پہنچاتی ہیں اور تخیل منطبع ہے ایسے جسم میں جس میں یہ کیفیت ہے پس تخیل اس سے متاثر ہوتی ہے ایسا تاثر جو اس کی طبیعت کے لائق ہے اور تخیل جسم نہیں ہے کہ قبول کرے اس کیفیت کو جو کہ مختص ہے اجسام سے پس تخیل سے وہ پیز اس کو قبول کر لیتی ہے جو اپنی طبیعت سے اس کو قبول کر سکتی ہے۔

اگر ایسے امور حالت بیداری میں حاصل ہوں تو کبھی ان کو امور شیطانی کہتے ہیں جو کہ جھوٹے ہوتے ہیں۔ اور جو کچھ دیکھا جاتا ہے از قسم غول و جن و شباطین تو یہ کبھی اسباب تخیلی کے سبب سے ہوتے ہیں اور ان اسباب سے ہونا ان کے وجود خارجی کے منافی نہیں ہے جس کا بیان ہو چکا ہے کیونکہ خیال اس کا منظر ہے اور اگر خیال میں منطبع نہ ہو جس طرح آئینہ میں تو ان کی صورتیں بغیر انطباع کے ظاہر ہوتی ہیں اور اگر منطبع ہوتیں تو انطباع عظیم صغیر میں لازم آتا۔ اور جب کہ شے کی رویت خیال میں مختلف ہوتی ہے تو بدل جاتا ہے مقام دیکھنے والے کا یا وجود یکہ آئینہ اور شے بحال خود ہوں۔ اس بحث سے چھٹکارا ہوا کہ اگر نقوش کائنات جن پر نفس کو اطلاع ہوتی ہے اگر ذکر (یاو) میں اس کا اثر باقی نہ رہے تو اس پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

تصرف ایک اُس کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا تو نفس نے اور ایک کیا تھا اُس کی صورت بدل کے اور صورت بنائی اور اُس سے دوسری صورت پیدا کی اور یہی حال بیداری تک رہا اگر آفری صورت ایسی ہے کہ اُس سے کسی طریقہ تخیل سے صورت اصلی تک سراغ لگایا تو اس خواب کو تعبیر کی احتیاج ہے ورنہ خواب پریشان ہے۔ یہ وہ امور ہیں جن سے نفس کو عالم خواب میں واقعات ہوتی ہے۔ اب وہ امور جن سے عالم بیداری میں واقعات ہوتی ہے اُس کی دو صورتیں ہیں :- پہلی صورت یہ ہے کہ نفس قوی ہو اور اطراف و ہوا انب سے جو چیزیں اپنی طرف کھینچتی ہیں ان سے سربرہور کا اور اشتغال بدنی اُس کو مبادی عالیہ سے انفصال کے باعث نہ ہوئے اور تخیل بھی قوی ہو کہ جس مشترک کو مواسطہ ظاہری سے چھٹکارا دے سکے اس صورت میں ممکن ہے کہ جو کچھ عالم رویا میں دیکھائی دیتا ہے وہ عالم بیداری میں واقع ہو اور خواب اور بیداری میں کوئی فرق نہ ہو سب یہ صورت ہو تو جس کا مشاہدہ ہوا یا تو وہ وحی صریح ہے جس کو تاویل کی حاجت نہیں ہے یا وحی صریح نہیں ہے بلکہ تاویل کی ضرورت ہے یا بیداری میں بھی وہی حالت خواب پریشاں کی سی ہو اگر تخیل گہری کوشش کرتی ہو اتحال صورت اور محاکات میں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نفس ایسی قوت نہ رکھتا ہو تو حالت بیداری میں مدد دے ایسی چیزوں سے جو نفس میں دہشت اور خیال میں حیرت پیدا کر دیں جس کا ذکر ہو چکا ہے اور ایسے امور اُن لوگوں میں ہوتے ہیں جن کی عقلیں کمزور ہیں یا جس کو نمل جبلت سے دہشت اور حیرت عارض ہے۔ اگر نفس کو عالم علوی سے اتصال نہ ہو اور بدن سے فراغ حاصل ہونے پر بعض صورتیں دیکھے یہ بھی خواب پریشاں ہے اور اُس کے تین سبب بیان کیے گئے ہیں (۱) جو چیزیں عالم بیداری میں انسان دیکھا کرتا ہے اُسکی صورتیں خیال میں رہتی ہیں حالت خواب میں وہ صورتیں پلٹ کے جس مشترک میں آجاتی ہیں اُن کا مشاہدہ ہوتا ہے وہ صورتیں بعینہ ایسی ہی ہیں جن کو مواسطہ ظاہری سے دیکھتا ہو اگر تخیل اُن میں اپنا تصرف نہ کرے یا مناسب تصرف کرے (۲) قوت مفکرہ نے ایک صورت کا اختراع کیا یہ صورت خواب میں خیال میں منتقل ہو کے جس مشترک میں پہنچی (۳) جو روح قوت تخیل کی حامل ہے اُس میں کوئی تغیر ہوا تو قوت تخیل کے انفعال میں بھی موافق اُن عوارض کے تغیر ہوا جس کے مزاج پر صرفراً غالب ہے اُس کو زرد رنگ کی چیزیں دیکھائی دیں جن میں حرارت غالب ہوئی اُس کو آگ اور گرم حمام معلوم ہوا اور اگر سردت غالب ہوئی

تورن اور بارڑا معلوم ہوا اگر سودا غالب ہے تو سیاہ اور ہولناک منظر دیکھائی دیئے۔ اور ایسی صورتیں متخیلہ میں اس لئے حاصل ہوتی ہیں کہ جب ان چیزوں کا غلبہ ہوتا ہے جن سے ایسی صورتیں پیدا ہوتی ہیں تو اس کا اثر جو چیزیں نزدیک ہیں ان پر پڑتا ہے جیسے آفتاب کا نور اجسام میں پہنچتا ہے پس آفتاب ہی اس کے حدوث کا سبب ہے اور متخیلہ کا انطباع ایسے جسم میں ہے جو اس کیفیت سے متاثر ہوا ہے اس لئے متخیلہ بھی اس کیفیت سے متاثر ہوتی ہے ایسی تاثیر سے جو اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے اس لئے کہ متخیلہ کوئی جسم نہیں ہے کہ قبول کرے ان کیفیتوں کو جو مخصوص ہیں اجسام سے پس اس کیفیت سے وہ ایسی چیز کو قبول کرتی ہے جو اس کی طبیعت کے موافق ہے۔ اور اگر ایسا عالم بیداری میں ہو تو اس کو امور شیطانی کہتے ہیں اور کبھی غول اور جن اور شیطین ایسے ہی اسباب سے دیکھائی دیتے ہیں یعنی اسباب تخیل سے مگر اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ ان کے وجود خارجی کے منافی ہے کیونکہ خیال ان کا منظر ہے۔ اگرچہ خیال میں انطباع نہیں ہے کیونکہ اگر انطباع ہو تو چھوٹی چیز میں بڑی چیز کا انطباع لازم آئے اور یہ محال ہے اور کبھی شے کی رویت میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ دیکھنے والے کی جگہ بدل جانے سے ہوتا ہے حالانکہ شے اور آئینہ دونوں بحال خود درہتے ہیں جب باقی رہتا ہے قوت ذکرہ میں وہ جس کا مشاہدہ کیا ہے انواع عالیہ میں صریحاً تو کوئی احتیاج تاویل اور تعبیر کی نہیں ہوتی۔ اور جب باقی نہیں رہتا اس کا اثر ذکرہ میں بلکہ متخیلہ اس کو ادراک سے دوسرے اشیاء کی طرف منتقل ہونے میں اخذ کر لیتی ہے یعنی اصل اور اکات کو جن امور سے ملازم ہے مثلاً اس کی شبیہ یا اس کی ضد یا جو اس کو لازم ہو یا جو اس کے مناسب ہو۔ اس صورت میں (خواہ رویا ہو خواہ وحی) احتیاج تعبیر کی ہوتی ہے اور یہ استنباط کرنا ہوتا ہے کہ متخیلہ کس چیز سے اس کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ (کیونکہ انتقال تخیل تناسب حقیقی کا محتاج نہیں ہے بلکہ تناسب ظنی کافی ہے یا وہی) تم کو معلوم ہو کہ کائنات کے نقوش (ازا سے ابد تک) برائز علوی میں محفوظ ہیں تصویریں کبھی ہوتی ہیں (اور کائنات جو ان کے آئینہ) واجب ہے کہ بار بار (عالم اعیان میں) واقع ہوں۔ اس معنی سے نہیں کہ معدوم کا اعادہ ہوتا ہے بلکہ اس کے مثل کا وقوع ہوتا ہے۔ اس کو تم فصول اربعہ سے قیاس کر سکتے ہو کہ جو اس سال ہوا ہے اسی کے مثل سال آئندہ بھی ہوگا۔ مبادی عالیہ میں واقعات ہزار ہا برس کے

ہر چیز کسی طرح واقع ہوتے ہیں بعض مکانات اُس کی مدت چھتیس ہزار چار سو پچیس (۳۶۴۲۵) سال قرار دی ہے۔ ہر برانخ علویہ میں نقوش غیر متناہی نہیں ہیں ترتیب وار حادثوں کے لیے کیونکہ ایسے مرتب اور مجتمع سلسلوں کا ہونا محال ہے۔ پھر اگر برانخ علویہ میں نقوش غیر متناہی حوادث کے لیے زمانہ آئندہ میں ترتیب وار ہوں تو ضرور ہے کہ ہر ایک اُن میں سے کسی نہ کسی وقت واقع ہوا اس لیے ایسا ایک وقت آئے گا کہ سب واقع ہو چکے ہوں گے تو یہ سلسلہ متناہی ہو جائے گا اور فرض کیا تھا اس کا غیر متناہی ہونا اور یہ محال ہے۔ مگر ایسا وقت نہ آئے جس میں سب واقع ہو چکے ہوں تو اُس میں ایسے ہوں گے جو کہ کسی نہ واقع ہوں گے تو وہ کائنات میں نہیں ہیں زمانہ آئندہ میں اور مفروض یہ تھا کہ وہ کائنات میں ہیں یہ محال ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ممکنات مستقبلہ کسی طرح سے نہ ہوں کیونکہ ممکنات مستقبلہ صورتوں سے جدا ہوتا ہے۔ معقول اور مفصل جو مبادی عالیہ اور بزرگ علویہ میں ہیں وہ تصویریں کل حوادث مستقبلہ کی نہیں ہیں (بلکہ ایک ایک صورت سب کے لیے ہے جو متناہی ہیں)۔ اور یہ بھی درست نہیں ہے کہ یہ وہم کیا جائے کہ کوئی شے کائنات گذشتہ و آئندہ سے ایسی ہے جس کا علم بدرات فلکیہ کو نہیں ہے۔ اور اس وہم سے جھٹکا ہے وہم کرنے والا منامات اور کہانات صادقہ کو۔ اور خبریں نبوت کی جو واقع ہوئیں یا واقع ہونے والی ہیں اور جھوٹا کر دے تو ہم ذکر کو احوال گذشتہ کے کیونکہ برہان سے ثابت ہو چکا ہے کہ ذکر بھی برانخ علویہ سے ہے اور انوار مدبر سے (نہ داغی انطباع سے) صاحب انذار شواہ نبوت سے ہو خواہ کہانت سے خواہ سچے خوابوں سے اپنا علم ہواشیاء کے بارے میں ہے بذات خود اپنی ذات کے لیے نہیں پیدا کرتا جو موافق واقعہ کے ہو کیونکہ اس کا اور اُس کی نوع کا عنصر ظاہر ہے اور سونے والے کے قوی میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ اس علم کو ایجاد کرے اور نہ اُس کے نفس میں یہ قدرت ہے نہیں تو حالت بیداری میں زیادہ تر قادر ہوتا اُس کے ایجاد پر پھر اگر وہ اپنا علم بذات خود اختراع کرتا ہے تو چاہیے کہ قبل علم اُس کو علم ہوتا کہ جزعاً اُس کے موافق اختراع کرے اور یہ محال ہے۔ اور انسان بذات خود کچھ تو ضرور جانتا ہے کہ دوسری شے کی طرف سے اُس کو خبر دی جاتی ہے۔ (نہ اُس کے

قویٰ میں اور اُس کی ذات میں پس امور عالیہ برانخ اور مدبرات میں اعاطہ کئے ہوئے ہیں
واقعات حال و ماضی و استقبال۔

اگر فرض کیا جائے کہ صاحبان برانخ علوی (کے نفوس اور علوم) تنہا ہی ہیں لیکن
وہ استفادہ کرتے ہیں دوسرے سے جو ان کے اوپر ہے اور اُسی سے مدد لیتے ہیں۔ کلام
پھر عود کرے گا اُس شے کی طرف جس سے استفادہ اور استفادہ ہے (اُس سے بھی محال
لازم آئے گا جو اوپر بیان ہو چکا ہے) لہذا ضرور ہے کہ یہ متبادلے ضرور بار بار واقع ہوں اور
وجوب تکرار سے ہمارے یہ مراد نہیں ہے کہ معدوم کا اعادہ ہوتا ہے بلکہ ایک ہی نوع کے
افراد کا اعادہ ہوتا ہے۔ اور فرق ہیئتوں کا محل سے ہے یا زمانہ سے اگر عمل بھی ایک ہو۔
جب کہ مفارق درمیان دو مشلوں کے جو ایک ہی محل میں ہوں زمانہ ہو اور اس سے
تخصیص ایسے امثال کی ہو جو ایک ہی محل میں ہیں اور ایک ہی نوع سے تو یہ اعادہ معدوم
نہیں ہے کیونکہ اُس کے زمانہ کا عود محال ہے اور یہ غنیمت سے ہے۔ اگر فرض کیا جائے
کہ عرض اور زمانہ بھی عود کرتے ہیں تو یہ عرض اور یہ زمانہ قبل اس کے موجود تھے تو زمانہ کا
زمانہ تھا اور یہ محال ہے اور یہی اگر عرض کی معاد ہو اور زمانہ بھی طلب عود کرے تو یہ قبلت
عود نہ کرے گی ورنہ بعینیت ہو جائیگی اور تخصیص قبلت کے ساتھ تھا۔ طلب عود کرنے
والا جو زمانہ فرض کیا گیا ہے زمانہ نہ ہو گا کیونکہ زمانہ ہو تو زمانہ کا بھی زمانہ ہو اور یہ محال ہے

جب تم کو معلوم ہوا کہ کائنات کی تکرار واجب ہے۔ پس مرکبات عنصریہ موالید
نکثہ باقی نہیں رہتے ان میں سے کوئی امر دائمی نہیں ہے۔ نہیں تو امثال اس کے غیر تنہا ہی
دوروں میں عود کرتے (کیونکہ اگر ایک موالید سے باقی رہتا ہیئت نو اُس کے امثال بھی
اُسی طرح باقی رہتے کیونکہ واجب ہے عود کرنا امور کا اُسی طرح جس طرح پہلے دور میں گذرے
وجود اور بقا اور دوام میں) پس ایک شمار اجسام سے جو غیر تنہا ہی ہیں معاً موجود ہوا
اور یہ محال ہے۔ پھر وفانہ کرنا امثال مرکبہ غیر تنہا ہیہ کے لئے مادہ حالانکہ اجسام تنہا ہی
ہیں (غیر تنہا ہی امثال کے لئے عناصر ربیعہ بھی وفانہ کرتے۔ اور جب مادہ خالی ہو صورت
سے پھر لے اُس کو وہ صورت پس ضرور ہے مادہ کا عود کرنا اس لئے کہ واجب ہے عود
اشیا کا اُسی طرح جیسے پہلے دور میں تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر کائن فاسد ہے اور ہر فاسد
کائن ہے۔ اور اس اصل کی طرف عود کرنے سے بے شمار تفریعیں نکلتی ہیں اور عجیب اور غریب

کائنات
واجبہ
انکرا ہے۔

عالم مثال
ہوتا ہے

اسرار کھتے ہیں مناسب نہیں ہے کہ جو اہل نہ ہو اس پر یہ اسرار کھولے جائیں۔
اشباح مجرہ میں لہ نہایت کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس کو برہان لاتنا ہی العباد مانع نہیں ہے
کیونکہ اس سے ممکن نہیں ہے تالیف ایک بعد لاتنا ہی کی جو ممکن نہ ہو۔
فصل مغیبات کے اقسام جن کی پیش آمد کاملین پر ہوتی ہے اور جو انبیاء اور اولیاء وغیرہم کو
پیش آتے ہیں کبھی کبھی ہونی اسطریح سامنے پھر جاتی ہیں کبھی آواز سنائی دیتی ہے۔ یہ آواز کبھی
لذت بخش اور کبھی ہولناک ہوتی ہے اور کبھی کسی کی صورت نظر آتی ہے کبھی اچھی صورتیں
انسانوں کی دیکھتے ہیں اور ان سے نہایت حسن و خوبی کے ساتھ خطاب کرتی ہیں اور چپکے
چپکے غیب کی خبریں کہتی ہیں کبھی ایسی صورتیں دکھائی دیتی ہیں اور خطاب کرتی ہیں جیسے
مصنوعی تمثیلیں مگر بہت ہی لطف کے ساتھ کبھی وارد ہوتی ہیں عالم طامیں اور کبھی مصلحت
مثالیں ہوتی ہیں۔ اور جو کچھ خواب میں دکھائی دیتے ہیں پہاڑ اور دریا اور اراضی اور اوائیں
اور شخص (انسانی و حیوانی بنائی مسد فی عنصری فلکی کو بھی) سب شے ہیں قائم بذات خود
(نہ کسی محل میں ہیں نہ مکان میں) اسی طرح خوشبوئیں وغیرہ لینے رنگ اور کھانے کی
چیزیں (یہ بھی مثل قائم بذات خود ہیں۔ یہ بھی کسی محل اور مادہ میں نہیں ہیں اس عالم عناصر میں)
کیونکہ اگر ہمارے پاس ہوتے تو ضرور قائم نہ ہوتے بغیر کسی مادہ کے۔ خواہ بیداری میں نظر
آئیں خواہ خواب میں وہ سب اشباح محض ہیں۔

جو کچھ دکھائی دیتا ہے پہاڑ اور دریا خواہ کچے خواب میں ہو چھوٹے میں دماغ میں
اس کی سمائی کیونکہ ہو سکتی ہے یا اس کی تجویفوں میں۔ (اس لئے کہ بڑی چیز کا چھوٹی چیز
میں انطباع محال ہے)

جس طرح سونے والا یا اس کے مثل جب خبردار ہوتا ہے (خواب سے یا عود کرتا ہے
مشاہدہ تخیلی یا جو دیکھا ہو حالت خواب و بیداری میں) تو جدا ہو جاتا ہے عالم مثال سے بغیر
حرکت (اور قطع مسافت کے) اور نہیں بلاتا اس عالم کو کسی جہت میں اس عالم کے۔ اسی
طرح جب کوئی مرجاتا ہے اس عالم میں مشاہدہ کرتا ہے عالم نور کا بغیر حرکت کے اور وہ دہاں
ہے (اگر کاملین سے ہے تو عالم نور محض کا مشاہدہ کرے گا اور اگر متوسطین سے ہے تو عالم
نور مثالی کا مشاہدہ کرے گا اور اگر ناقصین سے ہے تو وہ جو اس کے حال کے مناسب ہے اس کا
مشاہدہ کرے گا۔

الوہم
الخالق

اور اُس کی علت مثل آئینہ کی علت کے ضو ہے (علت سے یہاں علت معده مراد ہے۔
ظہور کے لئے نہ علت قابلہ کہ وہ اُس (حکمتی) سطحیں ہیں صقیل کی ہوئی۔ اور نہ علت فاعلہ فیاضہ
کیونکہ وہ عقل مفارق ہے۔) اور وہ اجسام جنہیں ملائمت نہ ہو نہیں حاصل ہوتی اُس سے مثال
ایسے اجزا کی جو گہرے اور تاریک ہوں (یعنی وہ اجزا جو اجسام خشن (کھردرے) میں ہیں)
اور جو اُن میں گہرے نہیں ہیں وہ بہت چھوٹے ہیں (اور اُن کے چھوٹے ہونے سے
کوئی شے مثال میں نہیں ظاہر ہوتی)

افلاک میں آوازیں ہیں جن کی وہ علت نہیں ہے جو ہمارے عالم میں ہے (یہ مذہب
قدیم حکیموں کا ہے جیسے ہرمس و فیثاغورس و افلاطون اور ان کے امثال و اساطین حکمت
لیکن فیثاغورس اور اُس کے اتباع ثابت کرتے تھے افلاک میں ہوا اور اُس کا کلنا دہل
سے اور انہوں نے یہ کہا کہ ہم جو افلاک کی موسیقی نہیں سنتے اُس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے
کان اُس ہوا سے بھرے ہوئے ہیں جو آسمانوں سے نکلتی ہے اور انہوں نے نہ جانا کہ ہوا
کا ثابت کرنا شرط آواز کی ہے جس طرح ہمارے عالم میں یا یہ کوئی رمز ہے جیسی اُن کی عاد
ہے اور یہ قریب تر ہے قیاس سے اس لئے کہ اُن کا مرتبہ علوم میں اس سے بہت بڑھا ہوا ہے
کہ ان پر ایسا گمان کیا جائے کہ اُن سے ایسی باتیں پوشیدہ تھیں اگرچہ ہمارے کانوں
کے آوازیں سے بھرے ہونے کی جو علت قرار دی ہے اس پر دلالت کرتی ہے کہ اُن سے
یہ امر مخفی تھا اس سے تو ہوا کا خروج اور ہمارے کانوں تک پہنچنا ضرورتاً پایا جاتا ہے۔ ہم نے
بیان کیا ہے کہ آواز توج ہوا سے جدا ہے غایت مافی الباب یہ ہے کہ کہیں کہ ہمارے عالم
میں آواز توج ہوا سے مشروط ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر ایک مقام عالم عناصر میں
کسی امر مثلاً آواز کے لئے مشروط ہو تو وہی توج ہوا اُس کے مثل کے لئے دوسرے مقام پر
بھی مشروط ہو یعنی عالم افلاک میں جس طرح ایک امر کلی مثلاً حرارت کے لئے جائز ہے کہ متعدد
شرائط ہوں بسبیل بل۔ پس آواز کے لئے کہ وہ امر کلی ہے جائز ہے کہ عالم عناصر میں کسی شے
مثلاً ہوا کی شرط ہو اور عالم افلاک میں کوئی اور شے ہو۔ جیسے ستاروں کے رنگ ان امور سے
مشروط نہیں ہیں جن امور سے رنگ ہمارے عالم میں مشروط ہیں (یعنی امتزاج سے اس لئے

لے چکنائی یا پالش۔ ۵۰ یعنی قلع اور قرع اصوات فلکی کی علت نہیں ہے ۱۲ م

نہ رنگ اور تمام کیفیتیں چارے پاس مزاج کی تابع ہیں بخلاف افلاک کے کہ وہاں اشتراج موقوف ہے۔ پس اسی طرح آوازیں بھی افلاک میں جائز ہے کہ اور شرائط سے مشروط ہوں۔
ہوئے ان شرائط کے جس سے آوازیں مشروط ہے۔

مشایخ نے جب دیکھا کہ ہوا مشروط آواز کی ہے انھوں نے گمان کر لیا کہ افلاک میں یہی مشروط ہوگی اس لیے آواز کا انکار کر دیا افلاک میں بسبب نفی شرط کے اس جگہ اور یہ نقطہ ناقص ہے جس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شے کے اسباب اور شرائط برسبیل بدل ہوں جس کو ہم نے قرار دیا ہے اب رہی یہ بات کہ اگر ان کی آوازیں جو تیس تو بڑی ہولناک ہوتیں اور حیوانات مر جاتے جیسے قوی رعد کی آواز یہ امراض بھی وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسا اس صورت میں لازم ہوتا جب بذریعہ ہوا کے ہم تک آواز پہنچتی اور جو ہولناک آوازیں صاحبان کشف (انبیاء و اولیاء) سنتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہوا کے توج سے ہیں کیونکہ ہوا کا توج اس قوت کے ساتھ دماغ کے رگڑ کھانے سے نہیں تصور کیا جاسکتا اور نہ یہ آواز عالم حس میں ہوتی ہے ورنہ ہر صاحب حس اس کو سن سکتا بلکہ وہ صوت کی مثال ہے (جو عالم مشعل میں موجود ہے جیسے انسان کی مثال انسان ہے اسی طرح آواز کی مثال آواز ہے)۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ افلاک میں آوازیں اور نغمے ہوں جو ہوا اور رگڑ سے مشروط نہیں ہیں اور یہ بھی نہیں تقضی میں آسکتا کہ کوئی نغمہ ان نغموں سے زیادہ لذیذ ہو جیسے یہ نہیں تصور کیا جاسکتا کہ کوئی شوق ان کے شوق سے بڑھ ہو (وہ ملائکہ ہیں جو دن بھر اور ساری رات اپنے پروردگار کی تسبیح میں رہتے ہیں اور اس سے کبھی نہیں ٹھکتے) پس سلام ہو اس قوم پر (منا نہیں کا ملیں) جو حیرت اور سرور کی حالت میں عالم نور کے شوق اور نور الانوار کے جلال سے وجد کی کیفیت میں سب سے شاد (ساتوں سیاروں کے آسمانوں سے) بہت مشابہ ہیں۔ اس بیان میں ایک عبرت ہے صاحبان دل کے لئے مظارحات میں ہے کہ تمام سالک مختلف قوموں سے ان آوازوں کو ثابت کرتے ہیں و تمام جاہل بقا و جاہل برصا ہیں جو دونوں شہر عالم عناصر مثالی سے ہیں بلکہ مقام نور قلبا ہیں یہ تمیز اشہر ہے اس میں بہت عجائبات ہیں یہ شہر عالم افلاک مثالی سے ہے یہاں جو شخص داخل ہوتا ہے اس سے افلاک کے روحانیات سے ملاقات ہوتی ہے اور جو ملیح صورتیں دیکھتا اور خوش آئند آوازیں سنا ہے۔ فیثا غورس نے بیان کیا کہ

وہ خود عالم علوی میں گیا اُس نے اپنے جوہر نفس کی صفائی اور اپنے قلب کی ذکاوت سے افلاک کے نئے سنے اور آوازیں ستاروں کے حرکت کرنے کی بنیں اور اُس کے ساتھ اُس نے فرشتوں کے (پردوں کی آواز) چلنے پھرنے کی آواز بھی سنی اور پھر اپنے بدن کی طرف رجوع کیا۔ اور انھیں آوازوں سے سُرنکالے اور علم موسیقی کو مدون کیا۔ اور صاحب اخوان الصفا اور جو لوگ اُن کے موافق ہیں وہ بیان کرتے ہیں کہ جب اجرام فلکی ایجاد کیے گئے اور اُن کو پوری مضبوطی اور سختی اور چکنا چن اور دائمی حرکت بخشی گئی تو ایک نے دوسرے سے رگڑ کھائی اُس سے نئے پیدا ہوئے اُن سے بہتر بنیں اور ان کے عشق اور شوق کا تناسب اُن نعموں سے زیادہ ممکن نہیں ہے۔

افلاک سننے ہیں مگر اُن کی سماعت کان سے مشروط نہیں ہے دیکھتے ہیں بجز آنکھ کے اور خوشبو سونگھتے ہیں بغیر ناک کے۔ یہ جملہ حواس ان میں آلات سے مشروط نہیں ہیں۔ (یہ حواس ممکن ہیں افلاک کے لئے اس لئے کہ وہ نفس ناطقہ رکھتے ہیں جیسے ہمارے بدن اب رہا یہ کہ وہ اشرف ہیں اس لئے کہ اُن کے لئے آلات جسمانی کی شرط نہیں ہے۔ اور مشروط ہونا اخس ہے غیر مشروط ہونا یر دلالت کرتا ہے جبکہ اخس موجود ہے تو قاعدہ امکان اشرف سے اشرف کا موجود ہونا واجب ہے) پس افلاک میں جو اس کا وجود واجب ہے۔ (معلم اول نے کہا ہے واجب ہے اثبات نفس کا اکرم اجرام فلک اور کو اکب کے لئے اور جب افلاک وغیرہ صاحب نفس ہیں تو وہ صاحب حواس بھی ہیں یعنی جس سماعت اور بصیرت نہ ذوق کینکہ وہ غنا نہیں کھاتے اور نہ اُن میں نموسے اور شم کے بارے میں سکوت کیا ہے اور اسکا حال کچھ نہیں کہا۔) اور اخوان تجرید (کاملین حکمت نظری و عملی میں ادھکمت ذوقی میں یا عملی اور کشفی میں اور جو ہمیشہ ریاضت کرتے رہتے ہیں) کے لئے مقام خاص ہے اس مقام میں وہ شمس قائم بذات خود ایجاد کر سکتے ہیں جس صورت کی چاہیں اور یہی مقام کن سے نامزد ہے یعنی جس کا ذکر کتاب الہی میں ہے قوله تعالیٰ اِنَّمَا اَمْرُنَا لَیْسَی اِذَا ارَدْنَا مَا لَکَ اَنْ تَقُوْلَ لَکَ لَکُنِ فِیْکُوْن۔ جب ہم ارادہ کرتے ہیں کسی شے کا تو ہم اُس سے کہتے ہیں کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے جس نے یہ مقام دیکھ لے اُس کو عالم برزخ کے علاوہ ایک اور عالم کا یقین ہے (اور وہ عالم انوار ہے) اور اُس عالم میں معلق مثالیں اور مدبر فرشتے ہیں۔ اور ان مثالوں کے طلسم اس عالم میں ہیں اور مثل قائم ان طلسمات سے گفتگو کرتے ہیں اور ان طلسمات سے

ان کا نہور ہوتا ہے اور جاری ہوئے ہیں ان طلسمات جسمانیہ سے سخت جملے اور زبردست قبضے واسطے سے ان مثالوں کے اور عجیب آوازیں جس کی محاکات پر خیال قادر نہیں ہے پھر عجیب یہ ہے کہ انسان جب مجروح ہوتا ہے تو ان آوازوں کو سنتا ہے اور ان کی طرف کان لگاتا ہے اور اپنے خیال کو بھی سنتے ہوئے پاتا ہے اور یہ آواز مثال معلق سے آتی ہے اور جس کسی نے ریاضت اور مزاوت کی ہے سیاسیات الہیہ میں جب صعود کرتا ہے عالم مثالی میں پھر رجوع کیا ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ میں اور اس کی خوشنما صورتوں میں اور جس قدر اس کی ترقی کامل ہوتی ہے اس کا مشاہدہ ان صورتوں کا صاف تر ہوتا ہے اور زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے پھر عالم مثال عالم انوار میں گذرتا ہے یہاں تک کہ نور الانوار (کی جناب میں باریاب ہوتا ہے۔) (معلوم ہو کہ اگرچہ طبقہ عالم مثال کے اس قدر شمار میں ہیں جن کو سوا خدائے تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا مگر پھر بھی تنہا ہی ہیں لیکن اشخاص ہر طبقہ کے یعنی نوعیں ہمارے عالم کی لامتناہی ہیں ان طبقتوں سے بعض شریف اور نوری ہیں یعنی جنت کے طبقہ جس سے نیک لوگ متوسطین سے لذت حاصل کریں گے اور ان میں بھی شرف کے اعتبار سے فرق ہے بعض طبقہ تارک اور غبار آلود ہیں یہ طبقہ جہنم کے ہیں ان میں عذاب ہوگا و ذرخیو کو۔ ان طبقتوں میں بھی فرق ہے تاریکی اور وحشت کے اعتبار سے اور ان سے بھی نیچے طبقہ ہیں جو ب سے نیچا طبقہ ہے وہ اسفل السافلین ہے یہاں گناہگار انس و جن رہتے ہیں۔ باقی طبقات جن کا حصر نہیں ہو سکتا اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان میں ہر طبقہ میں ملاکہ اور جن اور شباطین کی سکونت ہے جن کا عدد سوائے خدا سے تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔)

معلوم ہو کہ جو چیز عالم عنصری میں ہے اس کی تصویر فلک میں ہے جس طرح یہاں پائی جاتی ہے موافق تمام ہیاتوں کے۔ اور ہر انسان اور حیوان نقش کیا ہوا ہے مع اپنے جمیع احوال و حرکات و سکنات کے جو موجود ہو چکا یا ہے یا ہوگا۔ قولہ تعالیٰ - وَكُلُّ شَيْءٍ قَدَرًا فِي الزَّبَرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ كَبِيرٌ مُسْتَقَرٌّ۔ یعنی ہر شے کو لکھ دیا ہے کتابوں میں اور ہر چھوٹا بڑا لکھا ہوا ہے۔ وجود نفس ناطقہ پر ایک برہنہ یہ بھی ہے کہ وہ غیر جسمانی ہے اس لیے کہ کبھی اس کا مظہر برزخ ہوتا ہے اور کبھی مثال معلق اور یہ اپنی ذات کو دونوں

حالتوں میں ادراک کرتی ہے۔ پس وہ کوئی بھی ان دونوں سے نہیں ہے۔
اب ہم یہاں اُس ذکر کو بیان کرتے ہیں جس سے ادراک مُثل حق کا ہوتا ہے اُس سے
واردات الہی کی بصیرت ہوتی ہے اور اُس کے اسرار طلب کئے جاتے ہیں اُس شخص سے جو
کتاب کے ساتھ قائم ہو۔ (یعنی خلیفۃ اللہ اس کی زمین میں)۔

فصل۔ لوح ذکر میں مسطور ہے کہ صاحبانِ سیر و سلوک وہ ہیں جو غزواتِ نور
کے دروازوں کو اخلاص اور صبر کے ساتھ کھٹ کھٹاتے ہیں۔ اُن سے ملائکہ الہی طاقات کرتے
ہیں چمک دک سے اور اُن کو تختہ دیتے ہیں ملکوت کے تختوں سے (یعنی اشراقاتِ عقلمیہ
اور منبعِ بہا سے جو کچھ ٹپکتا ہے اُن پر چھڑکتے ہیں) (یعنی فیضانِ الہی پہنچاتے ہیں) تاکہ پاک
ہو جائیں (یعنی عقلی نوری طہارت حاصل کریں) کیونکہ خداوندِ جنبشِ بزرگ دوست رکھتا ہے
پاکیزگی اپنے پاس آنے والوں کی۔

مگر اخوانِ بصیرت وہ ہیں جن کا اجتماع و اتفاق ہے تسبیح اور تقدیس پر۔ اعتکاف
کرتے ہیں خضوع و خضوع کے ساتھ اور فروتنی کے ساتھ کھڑے رہتے ہیں اور یاد کرتے ہیں
طبقاتِ عالم کے نظم کرنے والے کو خالقِ ارض و سموات کا ذکر کرتے رہتے ہیں۔

حالانکہ وہ ابناءِ خلقات (اسی دنیا کے رہنے والے) ہیں پرہیز کرتے ہیں اور ٹھہرے
ہوئے ہیں قرب کے معبود میں (معبود سے مراد بدنِ انسانی ہے) مناجات کرتے ہیں
صاحبانِ حجراتِ عزت کے ساتھ (عقولِ مجردہ سے) اور التماس کرتے ہیں قیدی کی رہائی کا
(یعنی علانی بدنی سے نجات طلب کرتے ہیں) اور اقتباس کرتے ہیں نور کو اُس کے منظر
سے۔ وہی لوگ ہیں جنہوں نے اقتدا کیا ہے اُن لوگوں کا جو خدا کے نزدیک پاک و پاکیزہ
ہیں اور مقرب درگاہ ہیں۔ اور تسبیح پڑھتے ہیں اُس پر در و گار کی جس نے آفتاب کو ایک
وسیلہ بنایا ہے فیضانِ وجود کا اور نیز میں شمس و قمر خلیفہ اُس کے اس عالم میں ہیں اور تیار
خمسہ تیرہ سب کے سب خدا کی قربت میں بذاتِ خود نعمت سے مالا مال ہیں اور دوسروں کو
نعمت بخشتے ہیں فیض و اشراق سے۔ اور اشخاصِ ضو (یعنی کواکب) مدارِ حرکت میں
(افلاک) میں اللہ تعالیٰ کے نور سے نفع پاتے ہیں اور جو اُن سے فروتر ہیں (عالم
سُفل میں) اور استمداد رکھتے ہیں ان کو نفع پہنچاتے ہیں خدا کا اطرافِ تقدس کا
فیضان اُن لوگوں پر جو محرابوں میں ہیں (منازیوں پر) خدا کا ذکر پڑھا کرتے ہیں۔

یعنی عقلِ سیر
میں۔ نرہو
عطا۔

(ذکرست مراد قرآن شریف ہے) اور پکارتے ہیں اپنے رب کو اے رب دور کر دے ہم سے بدی کا گھب اندھیرا جو جاہلوں کی پوشش ہے اے خدا ہمارے ہم تیرے پاس خوشی سے طاعت پذیری کے لئے آئے ہیں تیری طرف ہماری روحوں نے پاکیزگیوں کا اشارہ کیا ہے ہم ترقی جاتے ہیں مقامات عظمت و جلال میں جو تیری وسیع کرمی اور تیری ہدایت کرنے والے نور کے اثر نے کا قیام ہے۔ پس ہماری روح کو پاک کر دے اپنے زبردست ہاتھ سے صاحبان بصیرت کے نفوس نے نور ازیلی کی جستجو میں دوڑ کی اپنی جولانی میں جب نور کی تیرے ضو کرم کے سبب انوں میں تیری ضو کرم فریادیں سے پناہ طلب کرنے والوں کی ہدایت الہی پائی اُس قوم نے ہو گزریہ ہیں اور اپنے باقد کھوے ہوئے رزق الہی کے انتظار میں ہیں (یعنی علوم اور معارف اور کشف) جب خدائی نور سے کھلیں اُن کی آنکھیں تو پایا انھوں نے اللہ تعالیٰ کو کربلائی کی رو میں اور دیکھا اُس کا عظم غم غم نفاق جبروت پر۔ اور اس کی شعاع کے نیچے ایک قوم سے (انوار مجرد) ایسی کی معرفت دیکھ رہے ہیں اگر نہ ہوتے صاحبان مزم زمین میں جو پاؤں کرتے ہیں باقی اشخاص کو خدا کے جور کے لئے وہی اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں گھٹائے رہتے ہیں برائیوں کو (یعنی گناہوں کو) تو ٹوٹ پڑتے آسمان و اہل باں ہو کے زمین پر۔ زمین کے پر نیچے اڑ جاتے پس جاتے خاتم (اُس کی طرح)

سبوت کیا اللہ تعالیٰ نے بنیوں کو انسانوں پر تاکہ خدا کی پرستش کریں پس ایک فریق نے پرستش کی نہ دوسرے کے ساتھ اور قربت حائل کی اور ایک فریق پھر گیا چائی سے دور ہو گیا خدا سے۔

جن لوگوں نے عبادت کی اللہ کی خضوع کے ساتھ بلند کر دے گا خدا اُسے تعالیٰ اُن کو روشنی کے شہد میں اور داخل ہو جائیں گے وہ لوگ عزت کی صفوں میں اور خدا تعالیٰ اپنی پاکیزگی سے اُن کو پاک بنا دے گا اور وہ فوراً داخل ہوں گے جنت لغیم میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جو لوگ پھر گئے پس ہو نہک دیکھا خدا تعالیٰ اُن پر ذلت و خواری اور وہ سرنگوں ہوں گے تاریکی کے پردے میں اور یوں ہی سرنگوں رہیں گے۔

پاک ہے وہ خدا جس کے سامنے گئیں نیکیوں کی ذاتیں (ظلمات بدن سے) نکل کے فضاء انوار میں آئے بخشی خدا نے اُن کو وسعت اور پھرے یہ اپنی قوم میں کرم

ہو کے اور ضمانت میں رحمان تعالیٰ کی اور ایک قوم حیرت میں آگئی۔ مرتع جہل میں جو کہ موقع حیات جاودانی کا ہے گرد قبہ دہور (فلک اعظم) کے آواز کو کھینچتا ہے۔ درگاہ حق میں یہ لوگ مشقہ حیات میں ہیں ہمیشہ کے لئے اس موقع غنیمت میں تسبیح پڑھتے ہیں رکوع میں ٹھہرے ہوئے ہیں اندھیری راتوں میں اور ان کی آنکھوں سے بسبب خوف الہی تعالیٰ کے باران اشک جاری ہے اور زبور رحمت میں کتاب الہی کی تلاوت کرتے ہیں تاکہ نہ رہے ان کے چہروں پر غبارِ مآلکہ خدا سے ملاقات کریں اور خدا تعالیٰ ان کو اپنے تھا سے کامیاب کرے خدا کے فرمانبردار کو ڈھانک لیتی ہے اس کے نور کی چمک۔ آگاہ ہو جا کہ اللہ کا نجر (یعنی نور سارخ) بہترین صبح کا ستارہ ہے۔

وارد (دور انجیل علیہ السلام) یہ کہ خدا نے تعالیٰ کا عہد گزشتہ صدیوں سے یہ ہے کہ داعی الی اللہ خدا کی طرف بلانے والا یعنی نبی کے پکارنے پر جواب دہ اور خدا تعالیٰ پر نبیوں سے الزام نہ لگتا و قبل اس کے کہ پڑ جائے تم پر پردہ قیامت کے دن کا۔ اور کہتے قرآن نے نادانی کی ہے پروردگار کے پیغمبروں کی اور خدا کی قبر میں گرفتار ہوئے اور قبر الہی نے ان کے آثار کو مٹا دیا۔ لپٹ گئے ذلیل و خوار ہو کے برائی کی بجگہ رہ گئے پھلے ہیں۔ آگ پر حشرات الارض کی طریت اور فنا کرتے ہیں کہ انسانی قالب میں پھر آئیں اور سہمہ ام سے رفقا و اول (پہلی تحریر) پر پٹانا بے کاروں کی ہڈیوں کی طرف جن لوگوں نے تفرقہ ڈالا اس کا نشان تھا کہ ان کو افاق مجد کی رستہ پہنچنے کی بغیر اس کے کہ خدا کی کتاب کو مضبوط پڑائیں اور ہمیشہ اس لئے علم و عمل کی مزا و لذت کریں اور قدر کے مکر سے گریں اس دن جبکہ پیغمبری بھی دار دنیا سے امیدان ہیبت تک اور جو لوگ منکر ہیں سود کے وہ غفریب و دیکھ لیں گے جب بدن سے نکلیں گے اس سیلوت کو جس کو دفع نہیں کر سکتا کوئی دفع کرنے والا اور نہ باقی رہتا ہے اس کے ہوتے ہوئے انکار۔

خدا نے تعالیٰ نے اس بسیط عرض میں سات راہیں نکالیں ہیں (پانچوں حواس چھٹی متخیلہ ساتویں عقل) اور ساتویں کے پاس خاک ہوتی ہے آنکھ ہر سالک سیار کی

۱۔ مرتع یعنی چراگاہ۔ ۲۔ یعنی آب اشک سے منہ دھوتے ہیں۔ ۳۔ پانچوں حواس اور متخیلہ عالم اجسام کے لئے اور عقل عالم انوار اور مجربات کے ادراک کے لئے ۱۲۔

جو لوگ خدا کے راستوں پر چلتے ہیں تاکہ پورا کریں جو کچھ اُن کے بارے میں کتابت اولیٰ میں مسطور ہے اور اُن کو نہیں روکتیں بدن کی خوشیاں عالم نوز کے سیر و سلوک سے اور نہ ان کو بٹھاتی ہے گرمی کی شدت راہ چلنے سے طرف خدا کی مرضی کے جو کہ صاحب امر اور جو لوگ طواف کر رہے ہیں خدا کے در پر اور خدا سے تعالیٰ کی قوت سے ڈرتے ہیں۔ اندھیری راتوں میں لماریں پڑھتے اور پرہیزگاری کرتے ہیں اور تکالیف پر صبر کرتے ہیں اور راست باز صدقہ دینے والے ہیں قوم کی غفلتوں میں اور کربستہ ہیں جہاد کے لئے اور وہ زمین پر چلتے پھرتے ہیں اور روچیں اُن کی معلق ہیں محل اعلیٰ میں۔ اصحاب سبکینہ کبریٰ عنقریب اللہ تعالیٰ سے مختصی کی بشارت پائیں گے۔ خدا سے تعالیٰ کا فرمان ہے کتاب سمدی میں اور حکم فرمایا ہے روح الامین رب العنم نوع الانسان کو کہ وہ جو اب دبتا ہے ہر مظلوم و ادخواہ کو (بعض نینحوں میں بجائے ظلامتہ کے ظلمت ہے یعنی تاریکی و کدور است جسمانی) اور ہر ذی لطافت کی بطلب داد خواہی خدا سے تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے (صاحب نظامہ دسردوں کے لئے دعا کرتا ہے خدا کی خوشنودی کے لئے اُس کی دعا سجاہ ہے) اور خدا سے تعالیٰ نے فرمان جاری کیا ہے کہ وہ مدد کرتا ہے صبر کرنے والوں کی حالت خوف میں ابلے شیاطین سے۔

بدکاروں کو خدا بچھا دیتا ہے یاہ قیر کا پیراہن۔ ابلے توفیق دیناے فانی سے دہی لیتے ہیں جو باقی رہتا ہے اور جو مردود ہیں وہ محروم رہتے ہیں دوری کے وقت اور اختیار کرتے ہیں ایسی چیز جو زائل ہو جاتی ہے اُن سے اُس چیز پر ترجیح دی کہ جو اُن کے ساتھ جاتی۔ نیک گذر جاتے ہیں عقبات (جہنم کی گھاٹیوں) سے اور سوط (عذاب) الہی سے اور انتقام لیتا ہے خدا سے تعالیٰ ہر سیکے ہوئے سے جو بہتان کرتا ہے خدا سے تعالیٰ اور اُس کے رسولوں پر۔

لامکہ جب سنتے ہیں فریادیں نیکوں کی خوف الہی سے تو ان کے لئے جناب الہی میں گرواڑتے ہیں تاکہ خدا سے تعالیٰ سے اُن کے لئے سوال کریں اور اُس درگاہ میں پکارتے ہیں اُسے پروردگار تو صاحب عظمت ہے اور سب اعلیٰ موجودات سے اعلیٰ ہے

اور تو نے پردے قدرت کے اٹھا دیے ہیں (عقول و افلاک سے) اور تو روشنی بخشا ہے
 جمیع موجودات کو محبت کاملہ نازل کر (نیکوں پر جن کا یہاں ذکر ہے) تیری رحمت وہ نیک ہے
 جس سے تفریح ہوتی ہے دل کو اُن لوگوں کے جو کھڑے رہتے ہیں۔ اسے رب ہمارے اُن
 لوگوں نے اپنی مناجات میں فریاد کی ہے اور یہ لوگ روئے ہیں مہرابوں میں اور تیرے
 آسمان جلال کی برکت کے طلبگار ہیں۔ انہوں نے بنیاری کی شیطانوں (اور دنیا) سے
 اور علیحدہ ہوئے گناہ و حرام سے اور اپنی حد بھر کوشش کی تیرے کرم کی راہ میں۔ تو اُن کو اپنے
 پاس سے بہرہ یاب کر اور اُن کے لئے اپنے پاس سے قوت نصرت کی بخشش دے۔
 خدا نے تعالیٰ قبول کر لیا ہے دعا فرشتوں کی اُن لوگوں کے باب میں جو فضیلتوں پر عمل کرتے
 ہیں اور بندگی پر صبر کرتے ہیں اور خدا کا شریک نہیں ٹھہراتے کسی چیز کو۔ جب یہ لوگ
 عرضہ قدرت میں وارد ہوتے ہیں تو اُن کو چھپا بیٹی ہے وہی رحمت جو چھپائے ہوئے ہے
 مقدر میں درگاہ کو جو درجہ کہ لائی کے نیچے استاد ہیں معصوم وجود کے پاس اور مدد کرتا ہے خدا
 اُن کی قبل اس کے کہ وہ عود کریں خدا کی درگاہ عالی میں اور اُن کو ایک روشنی بخشا ہے
 اپنے جمال سے جس میں بڑی چمک و مک ہے پس جب اُن کو یہ تکلی نصیب ہوتی ہے تو ہر
 صاحب ادراک اُن سے فروتنی کرتا ہے۔

فصل اب ہم اس علمی بحث کی طرف رجوع کرتے ہیں جس راتے پر ہم چل رہے تھے
 یہ اشارہ ہے اُس بات کا کہ جو بحث گذشتہ واردات کے باب میں کی گئی وہ ظنی خطاب ہے نہ برہانی علمی۔
 معلوم ہو کہ جب نفس پر ہمیشہ اشراقات علوی پڑتے رہتے ہیں تو مادہ عالم بالطبع
 اس سے متاثر ہوتا ہے اور اُس کی اطاعت کرتا ہے کیونکہ نفس کی مثال گرمی کے ہے
 جو آگ کے پاس رہنے سے اُس کی گرمی اور روشنی کو قبول کر لیتا ہے وہ خود جلا سکتا ہے اور
 روشنی دیتا ہے اسی طرح نفس جب ضوق قدس سے روشن ہو جاتی ہے تو اور نفوس اس سے
 متاثر ہوتے ہیں اور مواد بہ تاثیر کرتی ہے جب مادہ عالم اُس کا تابع ہو جاتا ہے تو جس طرح
 نفس اپنے بدن کی حرکات پر قادر ہے اسی طرح مادہ عالم میں تصرف کرتا ہے اس لئے کہ
 نسبت اُس کی تمام اجسام سے مساوی ہے اگر اُس بدن سے اُس کا تعلق خصوصیت کے ساتھ
 نہ رہے تو جسم پر اُس کا تصرف ممکن ہے اور اُس کی وجہ سے تخریک یا سکون وغیرہ ابرو
 باد و برق و چشمہ آب وغیرہم میں پیدا کر سکتا ہے گو یا کل عالم اُس کا بدن ہے اور اُس کا

انفوس سب پہ جاری ہے یہی وجہ ہے خوارق عادات کی جو انبیاء اور اولیاء سے ظاہر ہوتے ہیں سنی جاتی ہے اس کی دعا عالم بالا میں اور وہ دعا اور اس کا اثر فضا و ارضی میں درج ہے اور یہ مقدر ہے کہ اس کی دعا قبولیت کا سبب ہوگی اس شخص کے بارے میں۔ (پس دعا گو یا اس حادثہ کے وقوع کی علت تمامہ کا جز ہے) اور نور سارخ (جس کا فیضان بعض شہوں پر ہوتا ہے) عالم بالا سے وہ اکسیر قدرت و علم ہے اس کی اطاعت کرتا ہے عالم (کیونکہ اس کی اطاعت و تحقیق اس کی اطاعت ہے جس سے نور کا فیضان ہوا ہے اور یہ اصل ہے خوارق عادات کی)

نفوس مجردہ میں خدائی نور کی ایک شال مقرر ہو جاتی ہے اور یہ نور اس میں جا کر رہتا ہو جاتا ہے اس نور کی وجہ سے قوت خلق حاصل ہو جاتی ہے۔

اور نظر بدوریت قاہرہ کے سبب سے ہوتی ہے جو اشیاء میں اثر کر کے ان کو فاسد کر دیتی ہے (واضح ہو کہ مصنف نے پہلے خوارق انبیاء و اولیاء کو بیان کیا اب مصنف چاہتے ہیں کہ ان خوارق کو بیان کریں جو سوائے انبیاء و اولیاء کے اور لوگوں سے ظاہر ہوتے ہیں اور ان کی تین قسمیں ہیں کیونکہ ان کا مقتضی یا کوئی امر ارضی ہے یا سماوی یا دونوں سے مرکب ارضی یعنی اجسام عالم کون و فساد یا جو ان سے متعلق ہو یا وہ نفس انسان اور اس کی ہیئتیں یا غیر نفس انسان اگر نفس انسان ہو اس کی مثال اصابت عین یعنی بد نظر ہے اس کا مبداء یہ ہے کہ کوئی ہیئت جسمانی عجیب ہو اور اس سے کسی کو تعجب ہو تو جس کو تعجب ہوا ہے اس کی نفس میں ایک خاصیت ہوتی ہے جس سے وہ شے جس سے تعجب ہو اسے فاسد ہو جاتی ہے اور یہ روحانیت قاہرہ ہے جو تعجب کرنے والے میں موجود ہے یا سحر کہ وہ بھی خاصیت سے نفوس کے ہوتا ہے اوہام سے مگر یہ شریر ہوتا ہے اور شر کے لئے اس کا استعمال ہے بخلاف اس خاصیت نفسی کے جو عارفین میں ہوتی ہے اور اگر موثر سوائے نفس انسان کے اور کوئی شے ہو یہ نیر نجات ہے اور اس کا مبداء اجسام کے عجیب و غریب خواص ہیں جیسے مقناطیس میں ہذب آهن کی خاصیت یہ دوسری

۱۔ مثلاً کسی نے بارش کی دعا کی اور بارش ہوئی تو یہ مقدر تھا کہ فلاں شخص کی دعا بارش کے لئے قبول ہوگی۔ ۱۲۔ ۲۔ خوارق عادات غیر انبیاء و اولیاء۔

قسم ہوئی اور وہ جس کا مبداء فقط آسمانی ہے اُس کا کوئی مقتضی ہمارے عالم میں نہیں ہوتا بلکہ ضرور ہے الفہام کسی امر عرض کا اور وہ خارق جس کا یہ مبداء ہو وہ طلسمات ہے اور یہ تیسری قسم ہوئی ہر خرق عادت ان تینوں قسموں سے کسی ایک میں داخل ہے (اخوان تجرید پر انوار کا اشراق ہوتا ہے) (اور یہ حال ہوتا ہے جب علایق بدنی سے رہائی ہو جاتی ہے اور ریاضیات ہمیشہ کئے جاتے ہیں اور ہمیشہ ذکر جاری رہتا ہے) اور ان کے چند اصناف ہیں (کیونکہ ان میں تین درجے ہیں مبتدی اور متوسط اور غیبی۔ اور پھر ایک درجہ سے دوسرے درجہ تک تدریجات ہیں قرب و بعد کے اعتبار سے اور یہ سب پندرہ درجے ہیں جو مصنف نے بیان کئے ہیں۔ چہر ان میں اختلاف ہوتا ہے رسالک کی قابلیت اور استعداد کے اعتبار سے۔ انوار کے بھی مرتبے ہیں۔ پہلے پہل بجلیاں سی چمک جاتی ہیں ان میں لذت ہوتی ہے ان کو طوابع اور لواحق کہتے ہیں پھر جب کمالات ریاضت کر لیتے ہیں اب ان میں ملکہ خاص پیدا ہو جاتا ہے اور اب یہ واردات بکثرت ہوتے ہیں اور کبھی ان کے اختیار سے نکل جاتے ہیں۔

سجود انوار ہوتا ہے بسبب کثرت ریاضت کے پھر یہ بجلیاں قیام کرتی ہیں اور جب ثابت ہو جاتی ہیں تو اُس کو سکینہ کہتے ہیں اس کا بھی ملکہ ہو جاتا ہے اب ان کو قوت غریب طرف جناب اعلیٰ کے حاصل ہوتی ہے جب تک وہ اس لذت کی طرف متوجہ رہتے ہیں دوئی سی رہتی ہے کیونکہ ایک نظر اپنی طرف ہوتی ہے اور ایک نظر حق تعالیٰ کی طرف یہ بھی واسطین میں نہیں ہیں اور جب اپنی ذات کا شعور بالکل غائب ہو جاتا ہے اور لذت کا بھی شعور نہیں رہتا اس کو درجہ فنا کہتے ہیں اگرچہ ظاہر لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سالک اپنی ذات کو مطلقاً بھول جاتا ہے مگر ایسا نہیں ہے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم بحیثیت فنا کے ہوتا ہے اور دوسرا ملاحظہ نفس اُس حیثیت سے ہوتا کہ وہ بہرہ یاب ہے لذت سے اگرچہ یہ بھی جانب حق سے ہے مگر فی الجملہ اپنے نفس کا عجب

۱۔ طلسمات روحانیت کو اکب کی استعداد سے ہوتا ہے جو شخص اس کا مشتاق ہو کتاب مکتوم فخر الدین رازی کی مطالعہ کرے جس میں تنخیر کو اکب کے مخورات اور عزائم تفصیل کے ساتھ مندرج ہیں ۱۲۰

اور فخر ہے عارف مرتبہ فنا میں بالکل ظاہر اور باطن آلات بدن کو بھول جاتے ہیں اگر کسی اس درمیان میں اُس کے دل میں گدرا کہ وہ فانی ہو گیا تو یہ شاید کدورت ہے بلکہ کمال فنا یہ ہے کہ فنا سے مستغنی ہو جائے کیسی دنیاوی عشق اس درجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ سوا اُسے محبوب کے کوئی یاد نہیں رہتا یا دشمنی اس درجہ کی ہوتی ہے کہ سوا اُسے دشمن کے اور کچھ خیال نہیں ہے یہاں تک کہ لپکا رہے تو نہیں سنتا یا کوئی سامنے سے گزرے تو نہیں دیکھتا یہ امور تو ایسے ہیں جن کو انسان بذات خود تجربہ سے معلوم کر سکتا ہے اگر یہ علم ہوا کہ وہ حالت استغراق میں ہے تو استغراق کامل نہیں ہے۔ اس طرح سمجھو کہ بعض انسان ایسے ہیں (بلکہ اکثر) جو اس بدن کو بھی ذات خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح کوئی مانع نہیں ہے کہ باری تعالیٰ سے ایسا شوقی علاؤ پیدا ہو کہ ہر شے کی طرف سے توجہ ہو جائے اور اسی کا دھیان رہے۔ حتیٰ کہ اپنی ات کو بھی وہی سمجھے جیسا کہ بعض عارفوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ یہ عمل بیان عارفوں اور واصلوں کے مرتبہ کا ہے)

نور باریق کا ورد و مہندی پر ہوتا ہے چمکتا ہے اور چھپ جاتا ہے۔ چمک نہایت مزے کی ہوتی ہے اور دوسروں پر اس سے بڑھے ہوئے چمکتے نور کا ورد دھوتا ہے اور اس کو زیادہ مشابہت ہوتی ہے برق سے مگر فرق یہ ہے کہ یہ خوفناک ہوتا ہے اور کبھی رعد کی سی کڑک سنائی دیتی ہے اور دماغ میں گھر گھر اہٹ کی آواز آتی رہتی ہے ایک نور وارد دل نہ ہوتا ہے اس کا ورد اس طرح ہوتا ہے جیسے کوئی دماغ پر گرم پانی ڈالتا ہو۔ ایک نور ثابت رہتا ہے مدت تک شدید الغم اُس کے ساتھ دماغ کو کچھ ڈر سا ہوتا ہے۔ ایک نور لذت برق کے مشابہ نہیں ہوتا اس کے ساتھ ایک لطیف بہجت کی شیریں محبت کی قوت سے تحریک ہوتی ہے۔ ایک نور موزنہ جیسے قریب کی تحریک سے حرکت کرتا ہے اور کبھی حامل ہوتا ہے طبل اور بوق کی آوازیں سے یہ امور ڈراتے ہیں مبتدی کو یا تفکر اور خیال کے لئے جس سے غم پیدا ہوتا ہے۔ ایک نور چمکتا ہوا زور سے ترپ جاتا ہے اور کھلم کھلا اُس کا ظہور ہوتا ہے اور آفتاب سے زیادہ ظاہر دکھائی دیتا ہے لذت فناء کے ساتھ۔ ایک نور باریق بہت ہی لذت کو یا اُس کا تعلق سر کے بالوں سے ہے مدت تک

غم کھا ہوں کین کی
نیت نہیں بھرنے
کی ام ہے مرے کار
طبیعت نہیں بھرتی

رشتا ہے ایک نور سانح مع قبضہ مثالی (یا مثالی) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سر کے بالوں کو پکڑ لیا ہے اور زور سے گھسیٹا ہے ایک درد سا ہوتا ہے مگر لذیذ۔ ایک نور قبضہ کے ساتھ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ گویا داغ میں جاگزیں ہے ایک نور ہے کہ اشراق اُس کا نفس سے ہوتا ہے تمام روح نفسانی پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدن پر کوئی شے پہنایا چڑھا رہا ہے اور قریب ہے کہ روح تمام بدن کی ایک صورت فوری قبول کر لے اور یہ بہت ہی لذیذ ہے مبداء اس کا صولت میں ہے اور اپنے مبداء کے قریب انسان کو خیال ہوتا ہے کہ ہر شے منہم ہو رہی ہے ایک نور سانح نفس کو سلب کر لیتا ہے ظاہر ہوتا ہے صلیق شخص اس سے مشاہدہ ہوتا ہے مجرد اُس کا جہات سے اگرچہ صاحب نور کو اُس کے پہلے اُس کا علم نہ ہو اُس کے ساتھ خیال نقل کا ہوتا ہے قریب ہے کہ کوئی نور اُس کی سی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے ساتھ ہی قوت سربت حرکت ہوتی ہے معلوم ہوتا ہے کہ بدن کے حوط قطع ہو جائیں گے۔ (شراح فرماتے ہیں سیاق کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف حیرت سیر و سلوک میں ان اشراقات کا درد دہوا ہے کیونکہ مصنف نے اس کتاب میں التزام کیا ہے کہ اپنے سیر و سلوک کے حامل کو اور جو کچھ اُن کے نزدیک مسائل علمی تحقیق ہوئے ہیں ان کو لکھ دیں۔)

اور یہ سب کے سب اشراقات میں نور مدبر پر پھر منکس ہوتے ہیں نور مدبر سے طرف ہیکل (بدن) کے اور طرف روح نفسانی کے اور یہ انوار نہایتیں متوسطین کی ہیں اور ان کو قوت دیتا ہے پانی اور ہوا پہ چلنے کی اور کبھی صعود کرتے ہیں آسمانوں پر ابدان مثالی کے ساتھ اور عالم بالا کے سرداروں سے ملتے ہیں اور یہ احکام آٹھویں تسلیم کے ہیں۔

یعنی عالم مثال اس لئے کہ عالم مقداری کی آٹھ قسمیں ہیں منجملہ سات وہ قلیں ہیں جن میں مقداریت ہے اور آٹھویں میں مثالی مقداریں اور یہ عالم مثل مخلوق کا ہے) یہ وہ اقلیم ہے جہاں جالبق اور جابر ص اور ہور قلیا ذات البعاب (یعنی جس میں عجائبات ہیں) ہے یہ نام عالم مثال کے شہروں کے ہیں۔ اور شارع علیہ السلام نے انکا

۱۔ معلوم ہو کہ سات اقلیمیں اس زمین پر ہیں اور آٹھویں اقلیم عالم مثال ہے۔ ۱۲

بیان کیا ہے جالبق اور جابر ص مثالی عنصروں کا عالم ہے۔ اور ہر قلیا مثالی افلاک کا عالم ہے ملکات میں سب سے بڑا ملک موت ہے۔ نور بد بر ظلمات سے جدا ہو جاتا ہے پس ناجد نہونا چاہیے اگرچہ خالی نہ ہو بدن کے بقیہ علاقہ سے۔ مگر باوجود اس بقیہ ارادہ کے عالم نیز میں جا نکلتا ہے اور انوار قاہرہ کے ساتھ معلق رہتا ہے اور نوری جہاں کو دیکھتا ہے بالنسبہ جلال نور محیط کے جو قیوم اور نور الانوار ہے (جل جلالہ) گویا کہ یہ پردے شفاف ہیں۔ اور ہو جاتا ہے داخل اس مقام پر گویا کہ نور محیط میں رکھا ہوا ہے اور یہ نظام بہت عزیز ہے۔ اس کی حکایت کی ہے افلاطون نے اپنی ذات کی نسبت اور ہر س (ہر س الہرامہ) اور بڑے حکیموں نے مثل انبا دقلس اور فیثا غورس کے اپنی ذات کے لئے یہی وہ نور ہے جسکو بیان کیا ہے اس شریعت کے صاحب (صلی اللہ علیہ وآلہ) نے اشارہ ہے خرف حدیث شریف لی مع اللہ وقت لا یسغنی فیہ ملک مقرب و

ملکہ موت

اس وقت سے کہ
طبعی موت مراد
نہیں ہے بلکہ
ظہیمانی موت جسکو
افزون میں سے تپش
کہتے ہیں۔ یہ جان
کیا ہے اور شجاع
دین نام فرماتے
ہیں وہ قبل از موت

لاہنی صرسل لینے مجھ کو حق تعالیٰ کے ساتھ ایک ایسے وقت سے خصوصیت ہے جہاں سائی کسی مقرب فرشتے کی اور کسی نبی کی نہیں ہے۔ (نقشہ کہ سیدی نہایت بی بی صلو علیہ آئم) پھر کتاب الہی میں ارشاد کیا گیا ہے۔ قولہ تعالیٰ شہدائی فتدلی فتکات قاب قوسین اودائی نزدیک ہوا اور نزدیک ہوا پس دوری دو کمانوں کی تھی۔ بلکہ اس سے بھی کمتر۔ اور ایک جماعت نے جنھوں نے بدن سے جدائی کی ہے (جیسے بایزید بسطامیؒ)۔ بن عبد اللہ ستیری و ابو حنین غرقانی و حسین بن منصور و زوی النون المصری (رحمۃ اللہ علیہم) اودار فلکی ان امور سے خالی نہیں رہتے اور ہر شے خداے تعالیٰ ہی کے پاس ہے ایک مقدار خاص کے ساتھ اور اس کے پاس کنجیاں غیب کی ہیں۔ جس کو کوئی نہیں جانتا مگر وہ خود۔

جس شخص کو ان مقامات کا مشاہدہ نہوا ہو اس کو اعتراض کرنا چاہیے اساطینِ حکمت پر۔ کیونکہ انکار و اعتراض عیب اور جہالت اور عقل کی کوتاہی ہے۔ جس نے عبادت کی خدا کی اخلاص کے ساتھ (بغیر ریاکاری اور نفاق کے) اور ظلمات سے اس کی موت ہو گئی اور ترک کر دیا اپنے شاعر کو اس نے مشاہدہ کیا اس چیز کا جس کا مشاہدہ غیر کو نہیں ہوتا۔

یہ انوار شائبہ عزت کے ساتھ نفع کرتے ہیں امور متعلقہ میں جس میں شائبہ عزت

اور شائبہ محبت ہے نفع کرتے ہیں ایسے امور میں جن کو عزت اور محبت سے علاقہ ہے (یعنی جس پر ایسے انوار کا فیضان ہو جاتا ہے وہ خلق کے نزدیک بھی عزیز اور محبوب ہو جاتا ہے۔)

انوار میں عجائب ہیں اور جو شخص قادر ہو انحریک پر عزت اور محبت دونوں قوتوں کی ایسے شخص کا نفس حاکم ہوا اشیاء پر ہر قوت کے اعتبار سے جو ان کے مناسب ہیں نہ غیر ہیں (یعنی صورت ایسے امور میں جن کو عزت اور محبت سے تعلق ہے۔)

عالم بالا کی طرف صعود کرنے والا بڑا فکر کرنے والا اور صابر کامیاب ہوتا ہے۔ اس وقت مہمات سے ہیں یہ مقامات ہولناک اور دہشت ناک اور حیرت میں ڈالنے والے۔ یہ سب معین ہیں اصحاب فکر صحیح کے لئے امور الہیہ اور شیطانیہ میں۔

مہمات امور سے ہیں مقامات اور خوفناک اور ہولناک اور حیرت میں ڈالنے والے اور یہیں ہیں اصحاب صحت آراء کے لیے امور الہیہ اور شیطانیہ میں۔

ثبات ہمت مدرکات سے ہوتا ہے جو مدد دیتے ہیں کل قوتوں کو اس کے موافق اور مدد دیتے ہیں عزت کو قہر پر اور محبت کو جذب پر۔

مستبصر کو عبرت تام حاصل ہوتی ہے۔ اس کے لئے کم بھی بہت ہے۔ صبر عزم امور سے ہے اور اس کا بھید سپرد ہے شخص قاعماً بالکتاب کو جس کو خدا سے غرور جبل کی نزدیکی حاصل ہو۔ اور کھانے میں کمی کرے اور جاگے اور اللہ غرور جبل کی جناب میں گریہ و زاری کرے۔ تاکہ اس پر خدا کی اہل ہو جائے۔

قلب کا لطیف کرنا فکر لطیف سے ممکن ہے (یعنی اعتدال سے کھانے پینے سونے جاگنے جلد امور بدن میں) اور فہم اشارات کا کائنات سے خدا سے تعالٰی کی جناب تقدس کی طرف اور جناب الہی کے ہمیشہ یاد رکھنے سے یہ امور حاصل ہوتے ہیں۔ نور الانوار کی طرف توجہ میں اخلاص اور نفس کو حالت طرب میں رکھنا حق سستی اور لغات سے تاروں کے یاد میں صاحب جبروت کے لئے نافع ہے (سالک کے لئے)

ارشاد۔ اور شیطانی سے مراد ہے سحر جس کو دیو سے نہدگان الہی کو ضرر پہنچایا جائے یا ان پر بجا حکومت کی جائے یا ان کے عرض و اموال میں دت اندازی کی جائے۔ نفوذ بائد منہا۔

حال اول میں اس لئے کہ جمیع اطباء اور حکما کا اتفاق ہے کہ جب نفس کو فرح و سرور ہوتا ہے تو اس کے نور کو انبساط ہوتا ہے اور جب حزن و ملال ہوتا ہے تو انقباض ہوتا ہے۔
علیٰ ہذا حزن دوسرے حال میں افضل ہے اور قرأت صحیفوں کی جو خدا سے تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئے ہیں اور جلد رجوع کرنے سے خالق خلق اور امر کی طرف سے یہ شرطیں ہیں۔

جب کسی انسان پر خدا کے انوار کی کثرت ہوتی ہے تو اس کو لباس عزت و ہیبت پہنا دیتے ہیں اور نفیس اس کی تابع و منقاد ہو جاتی ہیں۔

اندر جل شانہ کے پاس طالبان آبجیات کے اترنے کا مقام ہے پس آیا ہے کوئی پناہ جو نور سے صاحب ملک اور ملکوت کے آیا ہے کوئی مشتاق جو کھٹ کھٹائے دروازہ جبروت کا۔ آیا ہے کوئی خشوع کرنے والا اللہ کی یاد میں۔ آیا ہے کوئی جانے والا اپنے رب کی طرف تاکر لڑنمائی کی جائے۔

نہیں کھویا گیا جس نے اس کی جناب کا قصد کیا۔ نہیں ناکام ہوا جو اس کے در پر کھڑا ہوا۔

۱۔ اے میرے بھائیو! میں تم کو نصیبت کرتا ہوں کہ خدا سے تعالیٰ کے اوامر کی نگہداشت کرو۔ اور اس کے نواہی کو ترک کرو۔ اور اللہ کی طرف توجہ کرو۔ وہ ہمارا مولا ہے وہ نور الانوار ہے کلیشہ اور چھوڑو ایسی چیز کو جو تمہارے کام کی نہیں ہے قول ہو کہ فعل ہو اور کاٹ دو ہر راہ زن (کی راہ)

۲۔ میں تم کو وصیت کرتا ہوں کہ اس کتاب کی حفاظت کرو اور احتیاط سے رکھو اور جو اس کا اہل نہ ہو اس سے بچاؤ اور میری طرف سے خدا تم پر خلیفہ ہے۔

میں فارغ ہوا اس کتاب کی تالیف سے آخر ماہ جمادی الآخر ۸۲۵ ھ پانچویں یا چھٹی تاریخ میں یہ وہ دن تھا جبکہ ساتوں ستارے برج میزان میں جمع ہو گئے تھے۔ آخر روز۔ اور یہ دن سہ شنبہ ایتیسویں تاریخ ماہ مذکور کی تھی۔

۳۔ دو یہ کتاب مگر اس کو جو اس کے لائق ہو ان لوگوں سے جو مشائخ کے طریق میں پختہ ہو چکا ہے۔ اور خدا کے نور کا محب ہے۔ اور نبیل شروع کتاب چالیس دن ریاضت کرتا ہے کل حیوانات کے گوشت کو ترک کر کے۔ کھانا کم کھاتا ہے اور سب سے قطع

نعمت عالم اجام
ایام مجربات

وصیت صفت
تقویٰ

وصیت حفظ
کتاب ہذا
تاریخ ختم
تصنیف

پختہ ریاضت
ترک حیوانات
جدالی و جالی

کر کے تنہا نور الہی عزوجل پر دھیان لگاتا ہے۔ اور اس بات پر جو قدیم کتاب (مرشد جو مسلم اشراق کا عالم باعمل ہو) جب یہ چلہ تمام ہو جاتا ہے تو اس کو اجازت ہے کہ اس کتاب پر غور کرے۔ اور جو شخص اس کتاب سے بحث کرے گا اس کو معلوم ہوگا کہ اگلوں پھلوں نے وہ بھید چھوڑ دیئے تھے جو میری زبان پر خدا کی مرضی سے ظاہر ہوئے اور سرکوش غیبی نے میرے دل پر انقا کیے۔ ایک عجیب دن، دفعتاً۔ اگرچہ کتابت اس کی مہینوں میں ختم ہوئی اس لئے کہ سفر مانع ہوئے۔ اور اس کتاب کا بڑا مقصد ہے اور جو شخص حق کا انکار کرے اس سے خدا انتقام لے واللہ عز و بزدوان انتقام۔

کوئی شخص یہ طمع نہ کرے کہ کوئی شخص اس کتاب کے اسرار پر جب تک رجوع نہ کرے ایسے شخص کی طرف جو کہ خلیفہ ہو اور اس کے پاس کتاب کا علم ہو فایض ہو سکتا ہے۔ یاد رکھو میرے بھائیو! کہ موت کو ہمیشہ یاد رکھنا مہات سے ہے اور یہ کہ دار آخرت ہی میں زندگی ہے اگر تم کو علم ہو!

فَاذْكُرُوا اللّٰهَ يَوْمَ تَدْعُوْنَ تِلْكَ اَوَّلَ مُسْلِمُوْنَ۔ پس خدا کو بہت یاد کرو اور تم مرنا نہیں مگر مسلمان ہو کے۔

حمد ہے اس خدا کو جو شکور اور معبود ہے۔ اور فیضان پہنچانے والا ہے جو دعا اور سنجشے والا ہے جو دعا۔ اسی کو شکر سزا دار ہے ہمیشہ اور صلوٰۃ رسولوں اور پیوں خصوصاً ہمارے سید محمد اور ان کی آل پر ایسی صلوٰۃ جو دائمی اور پاکیزہ و مبارک اور بڑھنے والی ہو اللہ کی مدد سے۔ اور سلام بھیجو سلام بھیجنے کا حق اور کثرت کے ساتھ۔ یہ پانچویں مقالہ کا خاتمہ ہے۔ اور کتاب بھی یہیں تمام ہوتی ہے۔ بعد حمد خدا جو ملہم صواب ہے جس نے اس کتاب کی مشکلوں کو آسان کیا۔ بس (شراح) کہتا ہوں کہ باوجود کثرت اشغال یہی وہ شرح تھی جو میں نے لکھ دی نہایت عجلت کے ساتھ مختلف اوقات میں بسبب دنیوی اشغال کے مجھ کو اعادہ اور نظر ثانی کا موقع بھی نہیں ملتا بہرہ طور میں نے اپنی پوری کوشش اس کی باریکیوں کے حل کرنے میں صرف کی اور جو امور میری رائے کے خلاف تھے ان سے تعرض نہیں کیا۔ بلکہ میں نے حل الفاظ اور معانی کی مشکلات کے کھول دینے میں سعی کی ایسے اختصار کے ساتھ جو غفل ہو اور نہ ایسی تفویض جو حلال پسیدہ کرے۔

ضمیمہ

توضیحات

کتاب شرح حکمت الاشراق میں بعض اصطلاحات علم مناظرہ کے آگے ہیں لہذا مناسب معلوم ہوا کہ ایک مختصر بیان اس علم کا عام خلبہ کے نفع کے لئے لکھ دیا جائے تاکہ مطالعہ کتاب کے وقت حیرت نہ ہو۔

بحث کے معنی جستجو اور تلاش کے ہیں اور اصطلاحاً مناظرہ کو کہتے ہیں۔ مناظرہ وہ علم ہے جس میں بحث کے صحت و سقم میں کلام کیا جاتا ہے اور بحث کے آداب اور ترتیب کا تعین ہوتا ہے اس علم کو منطق کے بعد پڑھاتے ہیں نہایت مفید علم ہے۔ علم مناظرہ کسی قضیہ کی نسبت حکم پر دو شخصوں کا توجہ کرنا تاکہ امر حق واضح ہو جائے۔

اثبات اور نفی کے اعتبار سے ہر بات کے دو پہلو ہوتے ہیں مثلاً مشکلیں کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے۔ یہ عالم اور حادث دو مفہوموں میں اثبات کا پہلو ہے۔ اکثر فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ عالم حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے۔ یہ نفی کا پہلو ہے۔ نتیجتاً ہمیں وہ دو شخص ہیں جن میں سے ایک اثبات کا پہلو اختیار کرتا ہے اور دوسرا نفی کا۔ مثال گزشتہ میں متکلم اور فلسفی متخاصمین یا ایک دوسرے کے خصم ہیں۔

اگرچہ خصم کے معنی دشمن کے ہیں لیکن یہاں کسی قسم کی دشمنی ضروری نہیں ہے بلکہ اختلاف رائے ہے۔ اور مفروض یہ ہے کہ دونوں طالب حق ہیں اگر کوئی بات طے ہو جائے تو دونوں اس کے ماننے پر راضی ہو جائیں گے۔

مجاولہ۔ خواہ مخواہ ایک دوسرے کو قائل کرنے کے لئے جھگڑا کرنا۔

مکابرہ۔ اپنی بڑائی جتانا۔ اور دوسرے پر تحکم کرنا یعنی میری بات ضرور ہی مان لو خواہ کیسل ہو خواہ نہ ہو۔

مجادلہ اور مکابرہ علماء کے نزدیک بالکل معیوب ہے۔ ایسے لوگوں سے مناظرہ کرنا حرام ہے جو تحقیق کے طالب نہ ہوں۔

انقل۔ کسی اور شخص کے قول کو ذکر کرنا صحیح والہ کتاب۔

تصحیح اقل۔ حوالہ کو صحیح ثابت کرنا زبانی یا تحریری شہادت سے۔ اگر حوالہ

صحیح ہے تو تصحیح نقل کا مطلب کرنا درست نہیں ہے۔
 مدعی۔ وہ شخص ہے جو کسی حکم کے ثابت کرنے کا منصب اختیار کرے حکم یا بدیہی
 ہے یا نظری۔ بدیہی بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک اولیٰ دوسرا غیر اولیٰ۔ اس میں فی الجملہ کچھ
 پوشیدگی ہوتی ہے۔ اس پوشیدگی کے دور کرنے کے لیے جو حکام کیا جائے اس کو تنبیہ
 کہتے ہیں۔

رسائل۔ وہ ہے جو نفی حکم کا منصب لے۔ مدعی کو اس حیثیت سے کہ وہ سائل کو جواب
 دیتا ہے مجیب کہتے ہیں۔

حکم نظری کے ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوگی اگر دلیل مسمیٰ ہو تو مستدل
 کہیں اور اگر اتنی ہو تو معلل کہیں گے۔ مگر یہ دونوں لفظ بلا قید قسم دلیل بھی ہوئے جاتے ہیں
 جب بحث میں طول ہوتا ہے تو منصب مدعی اور سائل کے بدلے آتے رہتے ہیں کبھی
 سائل مجیب ہو جاتا ہے۔ کبھی مجیب سائل مگر ختم بحث تک وہی پہلے نام باقی رہیں گے جو
 ابتدا میں باعتبار منصب حامل ہوئے تھے۔

مسئلہ دعوے کو کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ اس کے بارے میں سوال کیا
 جاتا ہے۔

نتیجہ بھی اسی کو کہتے ہیں اس لیے کہ وہ دلیل سے پیدا ہوتا ہے۔ وہی جو پہلے دعوے
 تھا ختم دلیل کے بعد نتیجہ ہو گیا۔

قاعدہ و قانون اگر دعوے تھیں کلیہ ہو اور اس بحث میں یا عموماً علوم میں
 مفید ہو۔

مطلوب۔ عام ہے دعوے سے اس لیے کہ دعویٰ تصدیق ہوتی ہے اور مطلوب
 کبھی تصور بھی ہوتا ہے۔ مثلاً روح و ملائکہ۔

مطلب۔ (صیغہ اسم ظرف) اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے درمیان سے تصورات
 اور تصدیقات طلب کیے جاتے ہیں۔

تعریف کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور ظنی۔ تعریف حقیقی کا یہ مقصود ہے کہ ایسی صورت
 ذہن میں حال ہو جائے جو پہلے حامل نہ تھی اگر وہ شے جس کی صورت کا حصول منظور ہے
 کوئی حقیقت نفس الامری ہے تو اس کی تعریف حسب الحقیقت ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف

جیوان ناطق یا محض اعتباری جیسے کلمہ کی تعریف ایک لفظ ہے جو معنی مفرد کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

تعریف لفظی کا یہ مقصود ہے کہ اگر کوئی صورت مبہم ہو تو وہ واضح ہو جائے۔ یہ بھی دو طرح ہے۔ ایک مفرد الفاظ سے مثلاً اسد کے لیے شیر یا مرکب سے مثلاً موجود کے لیے ثابت العین یا معدوم کے لیے منفی العین یہ دونوں تعریضیں از روئے منطق دوری ہیں صرف سمجھانے کے لیے کام آسکتی ہیں۔

دلیل وہی ہے جس کو منطق میں قیاس کے مقدمے کہتے ہیں یعنی صغریٰ و کبریٰ مثلاً عالم متغیر ہے اور کل متغیر حادث ہیں۔ لہذا عالم حادث ہے۔ یہ تعریف دلیل کی حکما کے نزدیک ہے۔ اصولی کے نزدیک ہر شے جس سے کسی مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو دلیل ہے مثلاً عالم دلیل ہے اس لیے کہ اس کے احوال پر غور کرنے سے عالم حادث ہے ثابت ہو سکتا ہے۔ علم کے ملزوم کو دلیل اور ظن کے ملزوم کو امارۃ (نشانی) کہتے ہیں ملزوم سے مراد ہے وہ امر کہ اس کی تصدیق سے دوسرے امر کا یقین یا ظن حاصل ہو۔

تعلیل کسی چیز کی علت کو بیان کرنا۔
تقریب دلیل کا اس طرح جاری کرنا کہ اس سے لازمی طور پر مطلوب حاصل ہو۔
موثر وہ جس کی تاثیر کے بغیر دوسری چیز موجود نہ ہو سکے۔
رکن وہ شے جس کی کوئی چیز اپنی ماہیت میں محتاج ہو۔
رکن اور موثر کے مجموع کو علت تامہ کہتے ہیں ارسطاطالیسی فلسفہ میں علل اربعہ کے مجموع کو علت تامہ کہتے ہیں۔

شرط وہ ہے جس کے وجود یا عدم پر کسی شے کا وجود موقوف ہو۔
ملازمت۔ تلازم۔ استلزام ایک حکم کا مقتضی ہونا دوسرے حکم کو جو کہ مقتضی ہے طلوع شمس مقتضی ہے وجود نہار مقتضی۔

یاد رہے کہ دلیل کے دونوں جز یعنی صغریٰ و کبریٰ اگر بدیہی نہ ہوں تو ان کو بھی دلیل سے ثابت کرنا ہو گا۔ پس ہر مقدمہ بجا سے خود ایک دعویٰ ہے جب تک استدلال اولیات پر ختم نہ ہو دعوے ثابت نہیں ہو سکتا قیاس استثنائی میں دو امر ثابت کرنا ہوتے ہیں۔

جس کو ہم مثال سے سمجھاتے ہیں۔

اگر ا ب ہے توج د ہے۔

ا ب ہے۔

لہذا ج د ہے۔

اولاً یہ ثابت کرنا ہو گا کہ اگر ا ب ہو توج کا د ہونا لازم ہے۔ یہ طائزمت کا ثبوت ہوا
ثانیاً یہ ثابت کرنا ہو گا کہ ا ب ہے۔ یہ دقوع کا ثبوت ہوا۔

منع کسی مقدمہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ مثلاً صغریٰ یا کبریٰ یا دونوں
اس کو نقض تفصیلی بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ بتا دیا گیا ہے کہ صغریٰ یا کبریٰ یا دونوں پر منع
وارد ہے۔

مقدمہ ہر ایک ایسا قضیہ جس پر دلیل موقوف ہو خواہ جزو دلیل ہو یعنی صغریٰ یا کبریٰ نہ ہو مثلاً
کلیہ کبریٰ اور ایجاب صغریٰ یعنی شرط انتاج شکل اول۔

سند یا مستند وہ قضیہ جس کو منع کی تقویت کے لئے بیان کریں۔ مثلاً دلیل
حدوث عالم میں متکلم کہے کہ عالم متغیر ہے اور فلسفی کہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ عالم
متغیر ہے۔ اس لئے کہ چاند سورج اور ستارے متغیر نہیں ہیں۔ یہ سند المنع ہے۔
تخلف جاری کرنا دلیل کا بعینہ در صورت عدم تحقیق اس حکم کے جو مدلول
اس دلیل کا ہو۔

استلزام بعینہ اسی دلیل سے جس سے مدعی اپنا دعویٰ ثابت کرتا ہے کوئی محال
لازم آئے۔

نقض۔ دلیل کے تمام ہونے کے بعد اس کا باطل کرنا۔ اس طرح کہ ایک یا زیادہ
شاہد پیدا کرے کہ اس دلیل میں صلاحیت استدلال کی نہیں ہے بلکہ مستلزم فساد ہے۔
علیہ استلزام فساد دو طرح ہوتا ہے (۱) دعویٰ تخلف (۲) لزوم محال۔ اسی کو
نقض اجالی کہتے ہیں۔

علیہ نقض اجالی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں تین مقدمہ منوعہ کا نہیں کیا جاتا۔ جیسے نقض تفصیلی
میں کہا جاتا ہے کہ صغریٰ منوعہ ہے مثلاً۔

شہادہ ہے جو دلالت کرے دلیل کے فاسد ہونے پر۔
 معارضہ قائم کرنا دلیل کا اس امر کے خلاف پر جس پر خصم نے دلیل قائم کی ہے۔
 خلاف۔ وہ جو خصم کے مدعی کے منافی ہو۔ خواہ نقیض ہو خواہ مساوی نقیض ہو
 خواہ انحصار ہو نقیض ہے۔

- ۱۔ معارضہ بالقلب۔ اگر متخاصمین کی دلیلیں متحد ہوں مادہ اور صورت میں۔
- ۲۔ معارضہ بالمثل۔ جبکہ دلیلیں متحد ہوں صرف صورت میں اور مادہ کا اختلاف ہو۔ مثلاً دونوں دلیلیں ضرب اول شکل اول سے ہوں۔
- ۳۔ معارضہ بالیغیر۔ جب دونوں دلیلیں نہ مادہ میں متحد ہوں نہ صورت میں۔
 توجیہ۔ توجہ کرنا مناظر کے کلام پر از روئے منع و نقض و معارضہ۔
 غضب۔ غیر کے منصب کا خود اختیار کر لینا۔

اجزاء بحث (۱) مبادی یقین مدعی ہے (۲) اوساط وہ جو مبادی اور (۳) متقاطع کے درمیان ہوں۔ متقاطع سے وہ مقدمات مراد ہیں جن پر بحث ختم ہو۔ خواہ وہ ضروریات سے ہوں مثل دور تسلسل اجتماع نقیضین وغیرہ۔ خواہ ظنیات سے ہوں جو کہ مسلمہ خصم ہیں۔

بحث کی طبعی ترتیب کا بیان

خصم کو چاہیے کہ بعد استفسار اولاً دعوے کو معین کر دے اور اگر کوئی حوالہ دے تو مواخذہ کرنے پر تصحیح نقل اس کے ذمہ ہے۔

دعویٰ نظری ہو تو اس سے دلیل طلب کی جائے گی اور اگر بدہی غفی ہو تو تنبیہ دلیل اور تنبیہ کی ضرورت اس صورت میں ہے جبکہ خصم موافقہ کرے ورنہ سکوت دلیل تسلیم ہے جب مدعی اپنے دعوے پر دلیل قائم کرے تو وہ معطل ہو گیا۔ اب اس کے ایک یا دونوں مقدموں پر منع وارد ہوگا بلا سند یا مع سند۔

اگر مع سند ہو تو معطل کو چاہیے کہ سند کو باطل کرے مگر اولاً یہ ثابت کر لینا ہوگا کہ سند مقدمہ منوعہ کی نقیض ہے یا اس کے مساوی یا اس سے انحصار۔ ان تین صورتوں میں الباطل لازم ہوگا اور اگر سند عام ہے نقیض مدعا سے تو فاسد ہے۔ اس کے

ابطال کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اگر سند سے خواہ فاسد ہو خواہ نہ ہو تعرض نہ کرے تو چاہیے کہ دعوے کو ثابت کرے۔ کیونکہ دعوے کے اثبات سے سند خود ہی باطل ہو جائے گی۔ دلیل پر نقض کیا جاتا ہے عام اس سے کہ تفصیلی ہو یا اجالی۔ اگر اجالی ہے تو بطریق تخلف یا بطریق لزوم محال۔ یعنی اس طرح کہا جائے کہ یہ دلیل غیر صحیح ہے بر سبب تخلف کے مدلول سے یا اس طرح کہ اگر مدلول ثابت ہو تو اجتماع نفیضین لازم آتا ہے۔

معارضہ خواہ بالقلب خواہ بالمثل خواہ بالیغز۔
جب اسوۃ ثلثہ میں سے کل بعض وارد کئے جائیں تو معلل سائل ہو جائے گا اور سائل معلل۔

اگر دعویٰ اس دلیل سے ثابت نہ ہو تو معلل کو حق ہے کہ دوسری دلیل بیان کرے کیونکہ دلیل کے باطل ہو جانے سے مدلول کا بطلان نہیں لازم آتا۔ یا دعوے میں ایسی ترمیم کرے کہ اعتراض نہ ہو سکے اس کو تحریر دعویٰ کہتے ہیں۔
تعریف خفیفی میں بھی دعاوی ضمیمہ شامل ہوتے ہیں یعنی تعریف کرنے والا گویا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اجزائے تعریف ذاتی یا عرضی ہیں۔ جیسی صورت ہو۔ اور تعریف طر واد عکساً صحیح ہے یعنی جامع دامن ہے۔ ہر دعوے پر تیوں ایراد ہو سکتے ہیں۔ منع اور نقض اور معارضہ۔

منع کی یہ صورت ہوگی کہ یہ تعریف حد تمام نہیں ہے نہ جزو اول جنس ہے نہ دوم فصل ہے۔

نقض اس طرح ہوگا کہ اس کے طرد میں کلام کریں یعنی فلاں فرد جو محدود سے خارج ہے داخل ہو جاتا ہے۔ تعریف مانع نہیں ہے بلکہ یعنی فلاں فرد جو محدود میں داخل ہے خارج ہو جاتا ہے۔ یعنی تعریف جامع نہیں ہے۔
معارضہ سائل خود ایک تعریف بیان کرے مگر ضرور ہے کہ معلل اس کو تسلیم کرے

ع۔ اسوۃ ثلثہ تیوں سوال منع۔ نقض۔ معارضہ۔ کبھی سوۃ ثلثہ بھی کہتے ہیں یعنی منع عام ہے اور سب اس میں داخل ہیں۔ اور منع کو نقض تفصیلی کہیں تاکہ اتحاد قسم اور مقسم کا نہ ہو جائے۔

کیونکہ مناظرہ میں تصورات سے تعرض نہیں کرتے۔
نقل یا دعوے پر منع نہیں ہو سکتا کیونکہ نقل حکایت قول غیر ہے۔ اگر تاقل خود اسکا مدعی ہو تو اور بات ہے۔

دعوے پر ایراد نہیں ہو سکتا جب تک دلیل نہ بیان ہو۔ مثلاً متکلم کہے کہ جسم اجزاء لا تجزأ سے بنا ہے۔ اور فلسفی فوراً کہے لا نسلم یہ منع نہیں ہے۔ کیونکہ منع دعوے پر دلیل طلب کرنا ہے۔ البتہ اس پر منع کا اطلاق مجازاً ہے۔

نقض اور معارضہ کا اطلاق بھی مجازاً ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں دلیل کے ذکر کے بعد ممکن ہیں نہ پہلے۔

جائز ہے منع ایک یا زیادہ مقدمات پر خواہ وہ مقدمہ صریحی ہوں خواہ ضمنی بشرطیکہ ان پر بنائے کلام ہو اور جو چیز معلوم ہو اس پر منع وارد کرنا مکابرہ ہے۔

ترویات کے حصر میں کلام کیا جاتا ہے مثلاً کہیں کہ الف یا ب ہے یا ج سائل کہے ہم حصر نہیں تسلیم کرتے ممکن ہے کہ کوئی شق د بھی ہو۔ معلل کو وجہ حصر بیان کرنا ہوگی۔

بدیہی اگر خفی ہو تو تنبیہ طلب کی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر مدعی کسی حکم کی بداہت کا دعوے کرے تو اس کو لازم ہوگا کہ اس کا بدیہی ہونا ثابت کرے۔ کیونکہ بدیہی کا دعویٰ بدیہی نہیں ہے۔

جواب الزامی خصم کے مسلمات سے اس کو قائل کر دیں اس کو جدل بھی کہتے ہیں۔ جواب علی یا تحقیقی مقدمات یقینہ سے ثابت کرنا علوم میں اسی کی ضرورت ہے۔ مجازات خصم منع کی ایک قسم ہے صورت اس کی یہ ہے کہ کہا جائے میں تمہاری دلیل کی صغریٰ کو تسلیم نہیں کرتا پھر یہ کہے کہ اچھا میں نے صغریٰ کو تسلیم بھی کیا تو میں کبریٰ کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ اشارہ اس طرف ہے کہ مقدمہ ثانیہ (کبریٰ) کا منع مقدمہ اولیٰ (صغریٰ) کے منع پر موقوف نہیں ہے۔

منع بلا سند کو منع مجرد کہتے ہیں اور اگر مع سند ہو تو دیکھنا چاہیے کہ سند کس قسم کی ہے (۱) جوازی (۲) قطعی (۳) حلی سند جوازی میں کہتے ہیں۔ کیوں نہیں جائز ہے کہ اس طرح ہواور قطعی میں کیونکہ ایسا نہ ہوگا حالانکہ ایسا ہی ہے۔ سب سے اعلیٰ

سند علی ہے اس میں خصم کی غلطی کے محل کو بتا دیتے ہیں مثلاً اس طرح کہنا کہ تمہارا قول غلط ہے جو خلاں امر کو تمہارے اس طرح سمجھ لینے سے پیدا ہوا ہے اور وہ غیر صحیح ہے۔
 قیاس برہانی یقینات سے بنتا ہے اور اس کے اصول چھ ہیں۔ اولیات۔ مشاہدات۔
 تجربیات۔ حدیثات۔ متواترات۔ فطریات۔ (فطریات ایسے قضایا ہیں جن کا قیاس ان
 ساتھ ہی ذہن میں حاضر ہو جاتا جیسے چار زوج ہے۔ کیونکہ اس کے دو برابر حصہ
 ہو سکتے ہیں)

قیاس جدلی مشہورات اور مسلمات سے بنتا ہے۔

قیاس خطابی مقبولات اور منظومات سے بنتا ہے۔

قیاس شعری خیالات سے پیدا ہوتا ہے کہ نفس کو قبض بہط ہو۔

قیاس فلسفی موعومات سے بنتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔

اگرچہ سب سے اعلیٰ برہان ہے لیکن جدل و خطابت اور شعر بھی اپنے اپنے محل پر
 مفید ہیں۔ قیاس فلسفی جس کو منقطع بھی کہتے ہیں اس کو سمجھ لینے سے غلطی نہیں ہوتی۔
 مشاہدات کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو حس ظاہر سے ہو اس کو محسوسات کہتے ہیں
 دوسرے وہ جو حس باطن سے ہو اس کو بدانیات کہتے ہیں۔ جزئی وجدانیات ایک
 شخص کے دوسرے پر محبت نہیں ہوتے مگر ان کے کلی احکام سے کسی کو انکار نہیں
 ہو سکتا مثل اس کے کہ جو کہ مو لم ہے اور سیری لذت بخش ہے۔

برہان لمی میں حد اوسط خارج میں علت ہوتی ہے اکبر اور اصغر کی نسبت کی
 اور ذہن میں بھی۔ اور اتی میں حد اوسط صرف ذہن میں اکبر اور اصغر کی نسبت کی علت
 ہوتی ہے کتاب میں اس کا بیان ہو چکا ہے یہاں بطور تنبیہ لکھ دیا۔

حصول علم کی دو صورتیں ہیں یا تحقیق یا تقلید۔ تحقیق یہ ہے کہ ہم خود حقیقت اشیا کو
 دلیل اور برہان سے سمجھیں۔ تقلید یہ ہے کہ کسی اور انسان جائز الخطا کے قول کو بغیر دلیل
 کے مان لیں۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ نبی کے قول کو ماننا تقلید نہیں ہے کیونکہ وہ
 انسان جائز الخطا نہیں ہے اس کا قول بشرطیکہ اسی کا قول ہو عین برہان ہے
 لوح مطلق

اس لوح سے طالب علم ضرور منجہ کو نہایت سہولت سے یاد کر سکتے ہیں اور اسکو

خود و حق بار بنالینے سے یہ لوح ایسی ذہن نشین ہو جاتی ہے کہ ہر شکل کی ضروب کو یا ذہن کے سامنے جب چاہیں حاضر کر سکتے ہیں اور غیر مربوط الفاظ جو اس مقصد کے لئے بعض السنہ مثلاً انگریزی میں وضع کئے گئے ہیں ان کے حافظ پر بار ڈالنے کی ضرورت نہیں رہتی شکل مندرجہ ذیل میں ا ب ج د سے منطقی شکل مراد ہیں۔

تیسرے اور چارویں خانوں میں چاروں شکلیں آتی ہیں۔ ۶ شکل دوم سے شکل ستونم خصوصاً بالی ششہ

لوح منطقی

موجبہ کلیہ ^۱ ا ح د	سالبہ کلیہ ^۲ ب د	موجبہ کلیہ ^۳ ا ب ح	سالبہ کلیہ ^۴ سالبہ کلیہ
موجبہ جزئیہ ^۵ ا ح	سالبہ جزئیہ ^۶ ب	موجبہ جزئیہ ^۷ ا ب ح د	سالبہ جزئیہ ^۸ سالبہ کلیہ
موجبہ کلیہ ^۹ ا ح د	سالبہ کلیہ ^{۱۰} ب	موجبہ کلیہ ^{۱۱} ا ب ح	سالبہ کلیہ ^{۱۲} سالبہ جزئیہ
موجبہ جزئیہ ^{۱۳} ا ح د	سالبہ جزئیہ ^{۱۴} ب	موجبہ جزئیہ ^{۱۵} ا ب ح د	سالبہ جزئیہ ^{۱۶} سالبہ جزئیہ

افق

۳۰

شرائط انتاج شکل اول ایجاب صغریٰ و کلیت کبریٰ صرف ضروب ۳ و ۵ و ۷ میں یہ شرطیں پوری ہوتی ہیں شمار کے لحاظ سے (چاروں پہلی فردیں ہیں)

شرائط انتاج شکل دوم اختلاف مقدمتیں کیفیت میں اور کلیت کبریٰ صرف نمبر ۲ و ۳ و ۶ و ۷ (اس میں پہلے دو زوج ہیں جن کا مرتبہ فرد ہے اور پہلے دو فرد ہیں جن کا مرتبہ زوج ہے)

شرائط انتاج شکل سوم ایجاب صغریٰ کلیت احدی المقدمتیں (جنر و یثیت نتیجہ لازم ہے ضروب ۳ و ۵ و ۷ و ۹ و ۱۱) (افراوتہ اولیہ)

شرائط انتاج شکل چہارم یا کلیت مقدمتیں یا موجبیتیں و سالبہ و موجبہ ایجاب صغریٰ

پہلی شرط سے ضرب نتیجہ ۲ اور ۳ نکلتے ہیں۔ یہ تینوں پہلے عدد ہیں آدوئوں موجبہ آدوئوں ایک موجبہ دوسرا سالبہ۔

یا صفری کا موجبہ ہونا اس کی دو صورتیں ممکن ہیں یا صفری موجبہ کلیہ ہو تو کبریٰ موجبہ جزئیہ ہوگی اور اگر صفری موجبہ جزئیہ ہو تو کبریٰ سالبہ کلیہ ہوگی۔ اس شرط سے دو ضربیں، دو نکلتی ہیں یہ دونوں احاد اخیر فرمیں ہیں۔

تیسری شکل میں متاخرین یورپ نے جزئیت نتیجہ کی شرط لگائی لیکن یہ شرط کچھ درست نہیں ہے اس لئے کہ نتیجہ وہ شے ہے جو ہم کو مطلوب ہے اور اس کی صحت کے لئے الحکال منطقیہ ترتیب دیئے گئے ہیں۔ پس مطلوب کو شرط قرار دینا گویا مطلوب سے استدلال کرنا ہے اور یہ دور ہے اگر یہ کہتے کہ اس شکل کے لوازم سے ہے کہ نتیجہ جزئیہ نکلتے تو یہ ٹھیک تھا اور یہ اگلے بھی کہہ گئے ہیں اسی لئے ہم نے اس شرط کو خطوط میں لکھ دیا ہے طالب علم کو چاہیے کہ تمام ضرب ہر شکل کے لکھے۔ اور سوا شکل اول کے سب کو شکل اول میں مخویل کر کے غلط یا افتراض سے ثابت کرے۔ یہ عمدہ درز شش ذہن کی ہے۔

قاعدہ اس لوح کے بنانے کا یہ ہے کہ اول ایک مربع ۱۶ خانہ کا بنالیں پھر چاروں گوشوں پر چاروں قضیوں کا نام لکھیں۔ دو دوبارہ اس کے بعد موجبہ کلیہ سے شروع کریں۔ دوسرے خانہ میں سالبہ کلیہ پہلے لکھیں اور موجبہ کلیہ اس کے بعد تیسرے خانہ میں اس کا عکس پہلے موجبہ کلیہ لکھیں۔ پھر سالبہ کلیہ اسی طرح موجبہ کلیہ قطر پر چلتے ہوئے پہلے سالبہ جزئیہ لکھیں پھر موجبہ کلیہ لکھیں۔ غرض کہ خواہ قطری خط پر چلیں خواہ عمودی پر جو قریب ہو اس کو بعد لکھیں اور جو دور ہو اس کو اس کے پہلے لکھیں اس طرح سولہ ضرب بن جائیں گے۔ اب ایک خط عمود قضایائے سوال کے دہنی طرف کھینچیں اور ایک خط افقی جزئیات کے اوپر کھینچ دیں۔ اس طرح کل ضرب غیر نتیجہ جن میں دونوں سالبہ یا دونوں جزئیہ ہوں خارج ہو جائیں گے۔ پھر ان چار قاعدوں سے چار شکلوں کی ضرب نتیجہ کو معلوم کر لیں۔

حاشیه‌تعلقه‌ی گزیده

2

اعداد على نظم شعبي ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠

مراتب اعداد۔ پہلا دوسرا تیسرا چوتھا پانچواں چھٹا ساتواں آٹھواں نواں۔

افراد- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ ۱۱ ۱۳ ۱۵

ازواج - ۲ ۴ ۶ ۸ ۱۰ ۱۲ ۱۴

یہ یاد رہے کہ ایک پہلی فرد ہے اور اس کا مرتبہ بھی فرد ہے یعنی پہلا ۲۔ پہلی زوج ہے یعنی اس کا مرتبہ فرد ہے۔ تین دوسرا فرد مگر اس کا مرتبہ زوج ہے یعنی دوسرا چار و قیام عدد میں جو عدد دینے گئے ہیں ان میں صرف دو میں ضرب کسی شکل میں نہیں آتی اس لئے جو عقیم ہے۔ اس لئے کہ اس کا نتیجہ سالب جزئیہ ہی نکال سکتا ہے اور سالب کا محمول مستغرق ہوتا ہے اس لئے کہ موضوع کل محمول سے سلب کیا جاتا ہے۔ نہ بعض محمول سے اور کبریٰ موجب جزئیہ ہے اس لئے اس کا محمول مستغرق نہیں ہے لہذا عدم استغراق اکبر کا منالطوابع ہوگا باقی اکلہ ضرب سب بنتہ ہیں۔

ضربوں کو اشکال بندی سے پہلے دیکر کہتے ہیں مستطیل ۲۵۰ و ۵۰ شکل اول کے ضرب ہیں۔ مربع ۶۳۲ و ۵۰ شکل دوم کے ضرب ہیں۔ بیچ کی تینوں شکلیں چھوڑ کر کنارے کے مضلعوں پر جو ضربیں ہیں ایسے ۲۵۰ و ۵۰ شکل سوم کی ضربیں ہیں۔ اور تحریف ۲۵۰ و ۵۰ کی پانچوں ضربیں شکل چہارم کی ہیں۔



غلطنامہ حکمت الاشراق

صفحہ	کلمہ	غلط	صحیح
۹	۱۰	مطارحات	مطارحات
۹	۱۲	بعض	بعض
۱۰	۱	ہمارے رئیس افلاطون کا	ہمارے رئیس افلاطون
۱۱	۲	وہ صاحب نعمات	صاحب نعمات
۱۶	۱۶	گاہ گاہ باشند کہ کو دک	گاہ باشند کہ کو دک
۱۸	۱	ایسے علوم کا علم ریاضی ہے	ایسے علوم کا نام علم ریاضی ہے
۱۹	۱۹	قانون میں	قانون ہیں
۲۱	۳۰۲	تصنیف سے منحصر ہے یا تحقیق حق پر	تصنیف سے منحصر ہے صرف تحقیق حق پر
۲۵ و ۲۴	۶	پس (۱) اختصاص احاد سے مراد ہے	پس (۱) اختصاص احاد سے مراد ہے
		(نوٹ) پس کے بعد (۱) سے عبارت شرح کی ہے جو صفحہ ۲۵ سطر ۴ پر تمام ہوئی۔ وہ ہوتی سے پھر متن آغاز ہوا ہے۔ گویا عبارت متن اس طرح ہے پس وہ ہوتی شاخصہ ہو جائیگی۔	
۲۹	۱۰	اپنی جنس	اپنی جنس
۱۸	۱۸	لازم آئیگا۔ اور یا تنسل	لازم آئیگا۔ اور یا تنسل
۳۱	۸	اسکی کتابوں میں	اپنی کتابوں
۳۲	۸	دوسرے مقالوں	دوسرے مقالوں
۳۲	۱	حاشیہ متعلق قاعدہ اشراق	حاشیہ متعلق قاعدہ اشراق
۳۴	۱	مفہوم	مفہوم

صفحہ	غلط	صحیح
۳۵	۲	علامات میں اس کو
"	۱۵	مثلاً کہیں کہ
۵۴	۲	اس سلب کے جو قضاۃ موجبہ میں ہو
۶۷	۱۷	اقتضائی
۶۹	۲۴	متغیر
۷۰	۱۵	مدد کو
۷۱	۱۵	فائدہ بخشیں یا
۷۲	۱۴	آتا ہے
۷۳	۲۰	باری تعالیٰ سے
۷۶	۱۱	تو وہ بیشک وہ
۷۸	۳	خاص
۸۰	۱۶	من
۸۴	۱۰	دے دی ہیں
۹۱	۱۶	ابوت اور نبوت
۱۰۰	۱۲	ابجج اج
۱۰۴	۴	کایہ ہے
۱۱۴	۱۰	حواسیت
۱۱۹	۹	عذر
۱۲۱	۱۶	کسی نہ کسی وقت
۱۳۰	۲۴	جذب
۱۵۸		ٹھہرا
۱۶۲	۱۷	جس میں

صفحہ	غلط	صحیح
۱۶۹	ماہیت	ماہیت
۲۳	مع کسی اور چیز کے	مع کسی اور چیز کے
۲۲۱	نہ صرف	نہ صرف
۲۲۳	اور اگر اسکی مراد ہے۔ اور اگر اسکی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر	اور اگر اس کی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر
۲۲۷	جز	جز
۲۵۹	نہ عالمہ	نہ عالمہ
۲۴۲	فرا	فرا
۲۶۳	تور	تور
۲۶۱	گیونکہ	گیونکہ
۲۶۵	بہ نسبت	بہ نسبت
۲۶۷	محیط ہو	محیط ہو
۲۸۵	اور مانگیں	اور مانگیں
۲۸۷	جس حیثیت کہ	جس حیثیت سے کہ
۳۰۸	لذت والہ کا شعور	لذت والہ کا شعور
۳۱۰	پر دا	پر دا
۳۱۱	قرب	قرب
۳۱۸	بالواسطہ	بالواسطہ
۳۲۱	تفرق و اتصال	تفرق و اتصال
۳۲۱	جب خفیض کی جانب	جب خفیض کی جانب
۳۲۵	۵۷	۵۷
۳۲۵	جوادوں	جوادوں

صفحہ	غلط	صحیح
۳۳۶	گھیرے	کھیرے
۳۴۰	کئے لئے	کئے کئے
۳۴۵	ماسور اللہ	ماسوا اللہ
۳۵۴	بسبب	بہ سبب
۳۶۲	جیلولیتہ	جیلولتہ
۳۶۶	عجیب تر ہے	عجیب تر ہے
۳۶۲	سکوں	سکون
۳۸۰	ابداً لا آباد	ابداً لا آباد
۳۸۳	ملس	لمس
۳۸۶	بقا و دائماً	بقا و دائماً
۳۹۲	پکھڑنے	پکھڑنے
۳۹۳	مع سلامت رہے	مع سلامت ہوئے
۴۰۹	إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى	إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى
۴۱۰	موجود ہی نہ ہونا	موجود ہی نہ ہوتا
۴۱۶	بیں	بین
۴۲۱	بنین	بنین
۴۲۵	مغیبات	مغیبات
۴۳۵	اور یہ زمانہ قبل اس کے موجود تھے	اور یہ زمانہ قبل اس کے موجود تھا
۴۴۲	نہ در درع	نہ در درع
۴۶۲	چارول	چارول
۴۶۴	اشکال ہندی	اشکال ہندی

